ALBERT

DER MANN

ALOIS DEMPF

RT EHRHARD

MANN UND SEIN WERK

ALBERT EHRHARD



Photo P. J. von der Heide

ALBERT EHRHARD

(Aufnahme aus den letzten Lebensjahren)

Alois Dempf

ALBERT EHRHARD

Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende

Produzieren ist besser als disputieren!

ALSATIA VERLAG
Kolmar im Elsaß



Photo P. J. von der Heide

ALBERT EHRHARD

(Aufnahme aus den letzten Lebensjahren)

Alois Dempf

ALBERT EHRHARD

Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende

Produzieren ist besser als disputieren!

ALSATIA VERLAG
Kolmar im Elsaß

Ed. Stuttgart. Württembergische Landesbibliothek
1946. 849

Satz und Druck:
Alsatia-Verlag AG. Kolmar im Elsaß, Bartholdistraße 10
Abteilung Druckerei

INHALT

VORWORT

Wie tief und traurig ist doch die Kluft zwischen den Generationen! Jahrelang habe ich im buchstäblichen Sinn neben Albert Ehrhard hergelebt, weil wir beide fast täglich den letzten großen Saal der Bonner Universitätsbibliothek mit den Mittelalterwerken benutzten. Ich wußte wohl voll Verehrung, daß er ein großer Mann war, aber ich wußte nicht, wie groß er war, warum er einer der größten deutschen Kirchenhistoriker, wahrscheinlich der größte gewesen ist. Für uns jüngere Zeitgenossen war er fast schon zu einer sagenhaften Gestalt geworden, der letzte Überlebende der vorigen Gelehrtengeneration, der ja in seinen Anfängen noch dem 19. Jahrhundert angehörte, dem historischen, und eine Fülle des geschichtlichen Wissens besaß, wie sie uns schon unerreichbar war. Als einer der wenigen Bonner Freunde und Universitätskollegen hatte ich Ende Februar 1927 seiner feierlichen Abschiedsvorlesung beigewohnt. Damals hatte er mit einem großartigen Überblick über die Kirchengeschichte des Mittelalters seine achtundvierzigjährige glanzvolle Lehrtätigkeit beschlossen, nur deswegen schon ein Jahr vor der erreichten Altersgrenze, um die Ernte seines Forscherlebens noch in Garben binden zu können.

Die Ankündigung der sechs großen Werke, die der Vierundsechzigjährige noch beendigen zu können hoffte, gab mir eine erste Ahnung von seiner wissenschaftlichen Größe. Ich wußte wohl, daß Ehrhard um die Jahrhundertwende zu den Wegbereitern des Katholizismus aus der kulturellen Abseitsstellung heraus gehört hatte, in die wir durch den Kulturkampf und das wissenschaftliche Vordringen des liberalen Protestantismus, nicht zuletzt aber durch die Verweltlichung der gesamten Kultur geraten waren. Mit der ganzen jüngeren Generation der katholischen Gebildeten hatte ich die Früchte seines mutigen Vorstoßes gegen die

verschuldete und unverschuldete Inferiorität geerntet, das Bewußtsein einer großen Kultursendung der Christenheit gerade in der zur bloßen Zivilisation absinkenden Zeit; aber schon war ja die Katastrophe des ersten Weltkriegs als ein furchtbares Gericht über die veräußerlichte Zeit hereingebrochen. Schon schien es nicht mehr ausreichend, nur die Wissenschaft und Bildung zu retten, um den weiteren Absturz aufzuhalten. Uns Jüngeren brannte die soziale Not nach der Katastrophe noch ganz anders im Herzen als jenen früheren Weggenossen Ehrhards, die durch eine christliche Sozialpolitik das große Verhängnis noch aufhalten zu können glaubten. Wir mußten, wenn das Leben im besiegten Deutschland wieder lebenswert werden sollte, uns um den Neuaufbau einer sozialen Ordnung auf den Grundfesten der christlichen Überlieferung und einer naturrechtlichen Gemeinschaftslehre sorgen. Durch die Not wurden wir aus der reinen Wissenschaft herausgetrieben und auch als Forscher in die Problematik des Lebens hineingestoßen. Wir mußten an die Zukunft denken, und die Geistigen unter uns mußten Soziologen und Kulturphilosophen werden. Statt des liberalen Historismus und seines Allerweltsverständnisses für alle Zeitalter ohne eigene Verpflichtung mußten wir wieder die ewigen Normen der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Aufleuchten bringen. All das bedingte eine andere Stellung zur Wissenschaft, und die rein wissenschaftliche Arbeit des Historikers erschien für unsere Generation bereits als etwas Überholtes. Darum war es so schwer für uns, die ganze Größe eines Mannes wie Ehrhard zu begreifen, der zeit seines Lebens unermüdlich im Dienst der reinen Wissenschaft gestanden hatte.

Das also war die Kluft, die uns Jüngere von den Älteren trennte. Es hat unerleuchtete Forscher der vergangenen Generation gegeben, die uns Jüngere und unsere anderen Aufgaben nicht verstanden haben und uns gern die Wissenschaftlichkeit überhaupt abgesprochen hätten, weil wir nicht mehr nur mit der historischen Methode arbeiteten, weil unser Stolz nicht mehr die Kenntnis von Handschriften und die Sauberkeit von Editionen war, weil wir den Wert eines Werkes nicht mehr nach der Masse der Anmerkungen bemaßen. Ehrhard hat nicht zu ihnen gehört, aber auch ihn traf die Tragik, daß sein Werk, das ja damals in der Nachkriegszeit erst heranreifte, keine rechten Fortsetzer fand, daß er selber allein

alles vollenden mußte für eine fernere Zukunft neuer ruhiger Arbeit.

Mir selber ging es nun freilich so, daß ich sehr bald aus der konstruktiven, allzuleicht nur konstruierenden Kulturphilosophie zur Geschichtsphilosophie, ja bald auch zur Geschichte der christlichen Geschichtsphilosophie zurückgetrieben wurde. Das eben war jene Zeit in Bonn, in der ich im selben Bibliothekssaal mit Ehrhard arbeitete, oft in schwierigen Fragen seinen Rat erbitten konnte und gelegentlich auch einmal von ihm zu einem Nachmittagskaffee eingeladen wurde. In seinem Hause in der Bachstraße ging mir langsam die Größe seiner Forscherexistenz auf. Jetzt hatte ich selber schon eine kleine Ahnung davon, was es heißt, nur einen kürzeren Abschnitt der Geistesgeschichte, die Geschichtsphilosophie des Mittelalters, aus 200 Quellenschriften wiederaufzubauen. Meine Zurüstungen waren mehr als bescheiden. In der Bachstraße gewann ich Einblick in einen großen Forschungsapparat, der sich äußerlich als eine unübersehbare und unheimliche Fülle von Zetteln auf Tischen und Stühlen und auf dem Sofa darstellte. Auf dem langen Arbeitstisch konnte nur ein kleiner Korridor zwischen den Zettelbergen freigemacht werden, um Platz für das Kaffeetablett zu schaffen. Seit 1936 begannen dann die 3 Bände des »*Überlieferungswerks*« der byzantinischen Martyrerakten und Heiligenlegenden zu erscheinen, 2000 Seiten mit vielen Zehntausenden von Daten. 2750 Handschriften sind in diesem Werk in Klassen eingeteilt, in die größte Überlieferungsmasse nach den Handschriften des Neuen Testaments ist Ordnung gebracht. Ein einziger hat allein in 40 Jahren ein Werk für die östliche Heiligenlegende vollendet, das Generationen von Bollandisten für die westliche nicht vollenden konnten. In seinem Nachlaß sah ich dann später, daß 30 Bände Entwürfe und Notizen zum Aufbau dieses Werkes notwendig gewesen waren.

Aber Ehrhard weihte mich auch in sein größeres Werk ein. Noch immer hoffte er, die katholische *Dogmengeschichte* schaffen zu können, um das falsche Bild zu beseitigen, mit dem die liberale Bibelkritik und die auf ihr beruhende Dogmengeschichte Harnacks die erste heroische Zeit des Christentums verdeckte. Wie das Ende seines Forscherlebens von einer neu heraufkommenden Zeit überschattet wurde, so standen auch seine Anfänge unter

einem ungünstigen Stern. Damals schon, um die Jahrhundertwende, als er mutig und zukunftsgläubig in das öffentliche Geistesleben der Katholiken eingriff, stand er, der klarere und größere, im Halbschatten von zwei kleineren, Döllinger und Harnack.

Im frühen 19. Jahrhundert war das katholische Geistesleben in Deutschland ebenbürtig neben dem protestantischen gestanden. Erst durch den Kulturkampf und durch die Zurückdrängung der deutschen christlichen Philosophie und Geisteswissenschaft in der Scholastikerneuerung kam es ins Hintertreffen. Aber auch jetzt wäre wohl die neue Methode der historischen Schule, wie sie durch Döllingers Anfänge so glänzend inauguriert worden war, bald wieder zu ebenbürtigen Leistungen vorgedrungen, wenn eben nicht Döllinger durch sein Abschwenken in eine unglückliche Kirchenpolitik seit dem Vatikanum die ganze kirchengeschichtliche Arbeit auf katholischer Seite schwer belastet hätte. Die schwerere Belastung aber war zweifellos der radikale, auch kirchengeschichtliche Historismus, der die Überzeitlichkeit des Christentums selber gefährdete, seine absolute Geltung leugnete und die Entwicklung des Dogmas als einen Abfall vom ursprünglichen Evangelium in den Hellenismus, und das heißt doch in das Heidentum auffaßte. War es da zu verwundern, daß am Anfang des 20. Jahrhunderts H. St. Chamberlain glaubte prophezeien zu können, der gerade durch eine solche Geschichtskonstruktion besonders schwer betroffene Katholizismus werde am Ende des Jahrhunderts dem vermeintlich rein innerlichen Christentum des Evangeliums Jesu erlegen sein? So mußten sich auch den ängstlichen Gemütern in der Kirche selbst die Folgen der freien Forschung darstellen, ohne daß sie ahnten, wie sehr sie damit einer im letzten doch unzulänglichen Methode recht gaben und wie sehr sie es am rechten Glauben an die Unüberwindlichkeit der Kirche Christi fehlen ließen.

Nur von hier aus ist die wahre wesentliche und zeitgeschichtliche Größe Ehrhards zu verstehen, die noch viel bedeutsamer ist als seine überragende Gelehrsamkeit, freilich nicht von ihr getrennt werden kann und noch weniger von seinem tiefsten Lebensgrund, einer sieghaften und hellsehenden Christusgläubigkeit und Kirchenliebe. Wie einst die Mauriner, die Begründer der modernen Kirchengeschichte, in der glaubensstarken Gewißheit an ihr Werk

gingen, daß die Sichtung der objektiven historischen Tatsachen zuletzt immer nur eine Bestätigung der göttlichen Sendung der Kirche gegen die Angriffe der protestantischen Geschichtsforscher bringen könnte, so war es auch für Ehrhard immer im tiefsten gewiß, gerade die historische Forschung werde durch eine klare Scheidung des Göttlichen und des Menschlichen in der Kirche ihr wahres inneres Leben aus der göttlichen Stiftung und dem Beistand des Heiligen Geistes immer neu bestätigen. Das war der religiöse Urgrund seiner Forscherexistenz, eine fast schon heroische Gläubigkeit in einer Zeit, die gerade von der Geschichte her viel schwerere Angriffe auf die Kirche, das Christentum, ja die Religion selbst erlebte, als jemals der alte Protestantismus und die Aufklärung sie zu führen vermochten.

Freilich, um die Jahrhundertwende hatte Ehrhard in seinen Vorlesungen von Würzburg und Wien schon sein eigentliches Haupt- und Lebenswerk aufgebaut, eine universale Geschichte der Kirche nach allen ihren Seiten, der Frömmigkeits- und Verfassungs-, der Dogmen- und der Kunstentwicklung. Ja, er wußte schon, daß gerade die tiefere Forschung, nicht zuletzt auch Harnacks und der liberalen Protestanten, schon wieder in einer rückläufigen Bewegung zur überlieferten Auffassung des Evangeliums und der Kirchengeschichte begriffen war. Und weil er, der mit an der Spitze der Forschung schritt und kämpfte, Einsicht gewonnen hatte in die falschen Voraussetzungen, die die vermeintlich voraussetzungslose Forschung mit der Leugnung der Möglichkeit von Wundern, mit der viel zu späten Ansetzung der Abfassungszeit der Evangelien, mit der vermeintlichen Hellenisierung des Dogmas und der angeblichen Romanisierung der Kirchenverfassung machte, fand er den Mut, auch seiner Generation Mut zu machen zum geistigen Austrag der noch schwebenden Meinungsverschiedenheiten zwischen den ehrlichen Forschern. Ja noch viel mehr, er schöpfte die Hoffnung, daß gerade das rechte Verständnis der Kirchengeschichte als der Geschichte höchster Kulturleistungen selbst die zeitgenössische kirchenfremde und kirchenfeindliche Intelligenz zur Wiederbesinnung und zur Rückkehr zur Überlieferung bewegen werde.

So wurde er, der Historiker, zum Propheten einer *Wiederversöhnung* der fortschrittlichen Kultur mit dem Christentum, ja mit dem Katholizismus. So weit trug ihn sein Glaube an die Ehr-

lichkeit und Sachlichkeit der Forschung auf allen Seiten, so klar sah er als einer der ersten den großen Selbstreinigungsvorgang der historischen Forschung von allen falschen konstruierten Voraussetzungen voraus. Er konnte am Anfang unseres Jahrhunderts nicht ahnen, wie erstaunlich weit diese Selbstreinigung schon bis zu seinem Lebensende gediehen sein würde, namentlich aber nicht, wie rasch das von der veräußerlichten Kultur über sich selbst heraufbeschworene Gericht der furchtbaren Krisis unserer Zeit die liberalen Illusionen eines rein innerlichen Christentums ohne die göttliche Autorität der Kirche und ihren verpflichtenden Einfluß auf die Lebensgestaltung hinwegfegen sollte.
Diesen Mut und dies gott- und geistgläubige Zukunftsvertrauen Ehrhards, der schon die Wende ahnte, brachten leider nicht alle seine Zeitgenossen auf. Als er 1901 sein Buch »Der Katholizismus und das XX. Jahrhundert« veröffentlichte, die Aufforderung an die moderne nichtchristliche Kultur, zu ihren religiösen Grundlagen zurückzukehren, aber auch die Forderung an den Katholizismus, sich von veralteten Formen frei zu machen, jubelten ihm wohl alle vorwärtsdrängenden Geister zu, aber die Hyperkonservativen meldeten ihre Bedenken an. Mit großer Energie hat sich Ehrhard von ihrem Vorwurf gereinigt, ein liberaler Katholik zu sein und die Kritik an kirchlichen Zuständen, besonders theologischen Lehrmeinungen nicht vorsichtig genug zum Ausdruck gebracht zu haben. Höchste kirchliche Stellen, vor allem Leo XIII. selbst und mehrere Kardinäle und Bischöfe, traten auf seine Seite, so daß ihm ein Freund sagen konnte, mit solchen Patronen und Eideshelfern brauche er sich um die obskure Gruppe seiner Gegner nicht mehr zu kümmern.
Allein nun gab Ehrhard die glänzende Stellung in Wien auf, weil er sich auf einmal als Ankömmling und Fremdling in Wien fühlte und sich die Gelegenheit bot, in Freiburg, in der Nähe seiner geliebten elsässischen Heimat in der Stille zu wirken. Er hat diesen Schritt bald wieder bereut, aber trotz der eifrigsten Bemühungen seiner Wiener Freunde war er nicht mehr rückgängig zu machen. Und bald rief ihn eine andere, höchst ehrenvolle Aufgabe: die Mitarbeit am Aufbau der Straßburger theologischen Fakultät.
Ehrhard hat es mir selbst einmal geklagt, daß ihn dieser Kampf um die Vollendung seiner wichtigsten Lebensaufgabe, seiner Dog-

mengeschichte, gebracht habe. Denn nun kam ja eine viel ernstere Krisis in der Kirche, der Modernismusstreit, die Ausscheidung eines wirklichen Liberalismus aus der kirchlichen Wissenschaft, der ihn zwar selber nicht betraf, da er sich immer mit bestem Wissen und Gewissen an die korrekte Lehre hielt. Aber der Kampf um den Antimodernisteneid, der die Freiheit der katholischen Forschung mindestens in den Augen der Außenstehenden zu bedrohen schien, rief ihn doch wieder in die Öffentlichkeit. Es ist zwar, nicht zuletzt durch seine kluge und ruhige Initiative an rechter Stelle erreicht worden, daß diese nicht sehr glückliche kirchliche Verwaltungsmaßnahme wenigstens für die katholischen deutschen Universitätslehrer zurückgezogen wurde, allein, diesmal hatte er den Papst und die Kurie gegen sich und nur einige deutsche Bischöfe auf seiner Seite.

Es ist einer der schönsten Züge im Charakter Ehrhards, daß er aus dem Vorwurf seiner Gegner, die allerhöchste religiöse Sendung der Kirche gegenüber ihren sekundären kulturellen Aufgaben zu wenig beachtet zu haben, die Folgerung zog, zunächst mit Einsatz seiner ganzen Kraft *Prediger* zu werden. Seine herrlichen Wiener Predigten über das Vaterunser und seine Straßburger akademischen Predigten über das Christusproblem unserer Zeit und die Grundhaltung christlichen Lebens sind die unvergängliche Frucht seines priesterlichen Geistes. Schon sein leider nur allzu kurzes römisches Tagebuch von 1889 schließt ja mit der Ermahnung an sich selbst, über der gelehrten Arbeit nicht die priesterliche zu vergessen und vor allem nicht sein eigenes geistliches Leben zu vernachlässigen, die Arbeit an sich selbst.

Und hier verrät sich seine innerste verborgene Größe, von der wir nicht ganz schweigen dürfen. Es ist so gut wie sicher, daß er durch seine gelehrte Arbeit niemals in einen ernsthaften Konflikt mit der Kirche gekommen ist. Aber das Opfer des Schweigens und der langen Zurückhaltung während der Modernismuskrise, sein strenges und unerbittliches Sichfernhalten auch von dem harmlosen, aber unklugen Reformkatholizismus, der ihn nur allzugern zu seinem Bannerträger gemacht hätte, hat ihm erst die volle innere Harmonie gebracht, ihm den höchsten menschlichen Rang verliehen durch die rechte Rangordnung der religiösen und priesterlichen Existenz, der genialen Forschungsarbeit in der Stille

durch Jahrzehnte hindurch und zuletzt erst der erneuten öffentlichen Wirksamkeit, nachdem alle Schlacken aus dem reinen Metall seines Kirchengeschichtswerks ausgeschieden waren.

Die Zeitgenossen, gar wir Jüngeren, konnten nichts von dieser verborgenen Größe wissen; das große Werk des Lehrers, seine Kirchengeschichtsvorlesung, kannten nur seine begeisterten Hörer, das riesige Forschungswerk begann erst in seinem hohen Alter 1936 zu erscheinen, und gleichzeitig begann auch erst wieder die Wirkung ins Weite mit den glänzenden, allgemein zugänglichen Werken der »Kirche der Märtyrer« und den beiden Bänden der leider unvollendeten Kirchengeschichte der Bonner Buchgemeinde.

Allein, nun wird es Zeit, daß unsere Generation und auch gleich die nachfolgende diesen stillen großen Mann und sein Werk kennenlernen. Er ist durch seine wahrhaft asketische Zurückhaltung und die immense Arbeitsleistung für das abgelegene Gebiet der byzantinischen Heiligenlegende doch nicht um seine geistesgeschichtliche Größe und die führende Stellung in der deutschen theologischen Wissenschaft betrogen worden, oder doch nur zu seiner eigenen Lebenszeit. Der eifrige Archivforscher war auch sein eigener Archivar. Nun nach seinem Tode liegt sein riesiger Nachlaß wohlgeordnet vor. Langsam werden wohl mit der Gunst der Zeiten seine Schätze ans Licht treten, vielleicht werden sich auch zu den vielen Briefen an den verehrten Meister manche seiner eigenen Briefe hinzufinden.

Bis dahin besteht freilich nur die Möglichkeit zu einer vorläufigen Biographie. Der erste Biograph hat sich auch schon gefunden. Getreulich hat *Karl Hoeber* seinen hochverehrten Freund durch das ganze Leben bis zum Tod begleitet und aus der intimen Kenntnis des vertrauten Freundes das Material zu einer Lebensschilderung zusammengetragen. Aber an der letzten Vollendung hinderte auch ihn der Tod.

Ob nun der Verfasser der berufene Biograph ist, hat er erst durch die Tat zu beweisen. Ich hatte mich ursprünglich nur bereit erklärt, eine Würdigung Ehrhards als Geschichtsphilosoph zu übernehmen, und nur mit vielem Bedenken habe ich mich entschließen können, die ganze Biographie zu schreiben. Und ich sehe voraus, daß für die Historiker in meiner Schilderung Ehrhards der Histo-

riker weitaus zu kurz gekommen sein wird, und für die Theologen der Theologe. Man wird mir vorhalten, daß ich einen großen Geist der vorigen Generation nicht im Geist seiner eigenen Generation betrachte. Allein die Lektüre der veröffentlichten Schriften Ehrhards und erst recht die Sichtung seines Nachlasses brachte mich zur Überzeugung, daß der Aufbau der großen Kirchengeschichte, der Hauptvorlesung, und auch der Bruchstücke der Dogmengeschichte eminent geschichtsphilosophisch, ja soziologisch ist, daß also das *Wesentliche* seiner Leistung gerade in die Kompetenz des Geschichts- und Kulturphilosophen fällt.

Die Bedenken, daß der historische Theologe und der Byzantinist in meiner Darstellung zu kurz gekommen sind, sind damit freilich nicht ausgeräumt. Ich muß sie zurückstellen hinter dem ernsten Anliegen, die allgemeine Bedeutsamkeit einer umfassenden Kirchengeschichtsschreibung für unsere gesamte Geistes- und Kulturgeschichte, ja für das Geistes- und Kulturleben selber noch außer ihrer religiösen Wichtigkeit unserer Generation darzulegen, und ich hoffe, daß die Begeisterung und Verehrung, die ich für den mutigen Vorkämpfer eines hellsehenden Katholizismus immer schon gehegt habe und jetzt nach der Durchsicht seines Nachlasses erst recht hege, dem Lebensbilde Ehrhards zugute kommt und auch bei anderen Verehrung und Begeisterung für ihn und sein Werk erweckt. Darum betrachte ich dies kurze Lebensbild Ehrhards nur als ein vorläufiges. Trotz eifrigen Suchens nach seinen eigenen Briefen, die das unschätzbare Archiv der Briefe einer ganzen Gelehrtengeneration an ihn erst ergänzen und voll brauchbar machen würden, ist es mir nicht gelungen, eine beträchtlichere Anzahl von ihnen aufzutreiben. So muß dies Lebensbild zugleich als ein Aufruf gelten, Ehrhards eigene Briefe seinem Nachlaß zur Verfügung zu stellen. Ich hoffe, daß es die außerordentliche Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieser Briefe für die ganze Geistesgeschichte der letzten fünfzig Jahre aufweist und die Besitzer von Briefen über die entscheidenden Ereignisse seines Lebens und seiner Zeit veranlaßt, diese Schätze für spätere Biographen des Meisters zur Verfügung zu stellen.

Was jetzt schon geboten werden kann, ist nur ein Überblick über das gesamte Schaffen des Meisters und die Rolle, die sein Lebenswerk, sein katholisches Kulturprogramm und seine Forschungs-

arbeit in seinem eigenen Lebensschicksal gespielt haben. Vielleicht wird dieser Hinweis auf den großen Denker kompetente Dogmen- und Kirchenhistoriker veranlassen, die wichtigsten Schätze seines Nachlasses zugänglich zu machen, und hoffentlich wird dann auch eine spätere Zeit durch ein umfassendes und allseitig zuständiges Lebensbild das Erinnerungsmal setzen, das seiner würdig ist.
Aufrichtigen Dank bin ich allen jenen schuldig, die mir ihre Erinnerungen an Ehrhard erzählten und mir damit die Überlegenheit der vox viva humana auch über das beste Archiv bewiesen haben, insbesondere Professor Albert Lang-Straßburg, Geheimrat Sebastian Merkle-Würzburg, Professor Albert Hanhart-Bühl und den Professoren Petritsch, Luger und Dittrich in Wien.
Durch die unermüdlichen Bemühungen Professor Lugers habe ich in letzter Stunde vor dem Druck noch sechsundvierzig Briefe Ehrhards an seine Wiener Freundin Fanny Faber erhalten, der ich auch hiermit ergebenst für die Überlassung danke. Sie sind sehr aufschlußreich für die Stellung des Historikers zu den großen geschichtlichen Ereignissen seiner eigenen Zeit, besonders zum Schicksalsjahr 1918/19, und für die tiefe Gläubigkeit, aus der er die Hand der Vorsehung in der Geschichte erkannte.

A. Dempf

I. JUGEND UND STUDIENZEIT

Albert Josef Maria *Ehrhard* ist geboren am 14. März 1862 in Herbitzheim im Kreis Zabern als Sohn des Lehrers Franz Anton Ehrhard. Er war das älteste von sechs Geschwistern. In inniger Liebe hat er zeitlebens an den tieffrommen Eltern und an den Geschwistern gehangen, besonders an Eugen, dem Gymnasialprofessor in Straßburg, und an Elisabeth, die seine Lebensbegleiterin geworden ist und regen Anteil an seinem geistigen Leben nahm. Der große Gelehrte war keineswegs, wie man denken könnte, ein trockener Intellektualist, sondern zeit seines Lebens ein tiefer Gemütsmensch. Die Elternfamilie, die Freunde und die Heimat waren der ruhende Pol in dem Wanderleben, zu dem ihn die Professorenlaufbahn und schließlich das Schicksal der Heimat zwang.

Schon der Knabe mußte ja den ersten der drei deutsch-französischen Kriege erleben, die sein heißgeliebtes Elsaß immer schwerer betrafen als andre deutsche Länder, und besonders schwer ihn selbst. Seine Jugend- und Manneszeit fiel in das wieder deutsch gewordene Elsaß, und so Wichtiges er auch aus der französischen Tradition mit ins Leben nahm, die große Rhetorik und die ruhige Klarheit des Überblicks über die Dinge des Geistes, so fiel doch schon früh seine Entscheidung für die deutsche Kultur.

Ehrhard hat bis 1878 das humanistische Gymnasium in Bitsch besucht. Hier gewann er die lebenslange innige Jugendfreundschaft mit Eugen Müller, seinem ständigen Studiengenossen und späteren Kollegen in Straßburg. Im Herbst 1878 trat er in das Priesterseminar in Straßburg ein. Die vielen Briefe der beiden Freunde, die die Verbindung auch in den Ferien aufrecht erhielten, bezeugen, wie tief beide ihre Freundschaft und ihren Lebensberuf auffaßten.

Der Geist und die Tradition des Straßburger Priesterseminars waren vorzüglich. Ehrhard fand in Korum, dem späteren Bischof von Trier, dem Kirchenhistoriker und späteren Straßburger Weihbischof Karl Marbach und besonders in dem Philosophen und späteren Dogmatiker Rey ausgezeichnete Lehrer, die der Begeisterung des Hochbegabten für die Kirche und die Theologie fruchtbare Nahrung zu bieten vermochten. Wie die meisten Dokumente und Briefe hat Ehrhard auch Kolleghefte aus dieser ersten Studienzeit aufbewahrt. Sie sind in einer äußerst zierlichen und regelmäßigen, förmlich kalligraphischen Schrift auf schmalen kleinen Blättern geschrieben. Die Schönschrift wird wohl ein Erbstück des Vaters, des Lehrers, sein und war wie von Anfang an für sein eigenes Archiv, den riesigen, unbeirrbar exakt geordneten schriftlichen Nachlaß berechnet, war die einzige Rettung in einem unabsehbaren Meer der Gelehrsamkeit. In der Würzburger Zeit wird die Schrift größer, bleibt aber immer noch kalligraphisch auf dem nun endgültigen Quartformat für all die Tausende von Seiten seiner Manuskripte. Nur die Reinschrift der Doktorarbeit steht auf Folioformat. Erst die Schrift des Überlasteten von der zweiten Straßburger Zeit an verliert die kalligraphische Feinheit, bleibt aber bis zuletzt immer leicht und eindeutig lesbar.

Unter den alten Kollegnachschriften aus der Philosophie und Theologie finden sich zwei Dokumente, die einen überraschenden Einblick in das Werden des Meisters gewähren. Ehrhard hat selbst seinem großen Konvolut von Entwürfen für die Dogmengeschichte etwa ein Dutzend Blätter der zierlichsten Schrift vorangestellt mit dem ausdrücklichen, freilich unnötigen Vermerk: »Aus der Straßburger Seminarzeit« (1878—1883). Es handelt sich um einen veritablen Entwurf der Dogmengeschichte, mit dem der Zwanzigjährige das große Thema seines Denkerlebens schon aufgreift. Die Dogmengeschichte Harnacks ist erst 1885 erschienen, und es mag Ehrhard bei einer gelegentlichen Ordnung seiner Entwürfe eine stille Genugtuung bereitet haben, daß er vor sich selber ein gewisses Prioritätsrecht in einer Sache besaß, in der er zeitlebens dem verführerischen Schein nicht die schlichtere und doch so wichtige Wahrheit entgegensetzen konnte.

Ebenso interessant sind einige andere Blätter aus dieser Zeit: Ein

»conspectus philosophiae et theologiae in se comparatarum«. Er stammt gewiß von seinem Philosophielehrer Rey, und obwohl gerade die historische Theologie fehlt, die Ehrhard der eigenen Begabung und dem Zeitcharakter nach am meisten am Herzen lag, darf man doch diese Blätter als Zeugnis dafür auffassen, wie wichtig ihm von Anfang an ein klarer Überblick über den ganzen Lehrstoff gewesen ist.

In dem vergleichenden Überblick sind sehr geschickt für die ontologischen Wissenschaften die allgemeine Seinslehre und die vom übernatürlichen Sein, die Kosmologie und die Lehre vom Schöpfergott, die natürliche und die übernatürliche Menschenlehre, die Theodizee und die Offenbarungstheologie vom dreifaltigen Gott und Christus dem Erlöser gegenübergestellt. In den psychologisch-moralischen Wissenschaften entsprechen sich Experimentalpsychologie und praktische Theologie vom übernatürlichen Leben, Logik und theologische Autoritätenordnung, Ethik und Moraltheologie, Technik und Sakramentenlehre, in den Sozialwissenschaften Naturrecht, Familienrecht, Staatsrecht und Völkerrecht auf der philosophischen Seite und Kirchenrecht mit der Lehre von der Stiftung und dem Wesen der Kirche, von den kirchlichen Ämtern und der Beziehung der Kirche zu den übrigen Gesellschaften auf der theologischen Seite.

Das war ein umfassender Plan, nach dem Ehrhard ein geordnetes philosophisch-theologisches Studium geboten werden sollte und nach dem er sich selbst die Vollständigkeit seines Wissens erringen wollte. Es sind zwar nicht für alle Fächer die Kolleghefte erhalten, aber immerhin die meisten, natürlich vollständig die zur Kirchengeschichte und zur Patrologie.

1883 hat Ehrhard die Subdiakonatsweihe erhalten und wurde dann durch das besondere Vertrauen seines Bischofs für ein Jahr als Deutschlehrer in ein Kolleg in Brive bei Tulle in der Corrèze geschickt. Es war entscheidend füs seine weiteren Entwicklungsmöglichkeiten, daß Weihbischof Stumpf, der damalige Administrator der Diözese Straßburg, die Großzügigkeit besaß, ihn zusammen mit seinem Freunde *Müller* zur Vorbereitung auf die akademische Laufbahn auf mehrere deutsche Universitäten zu schicken. Nach der Zerrüttung der theologischen Fakultäten durch den Kulturkampf regte sich dort gerade wieder neues Le-

ben. Die beiden Freunde gingen zuerst 1884 nach Münster in Westfalen, wo Ehrhard insbesondere die beiden Kirchenhistoriker *Bardenhewer* und *Sdralek* hörte. Nun erst lernten beide studentisches Leben in der akademischen Freiheit kennen, beide traten der Studentenverbindung Unitas bei, Ehrhard mit dem Studentennamen »Tauler« nach dem großen Mystiker seiner Heimat.

Am 23. Dezember 1885 empfing Ehrhard in Münster i. W. die Priesterweihe aus der Hand des soeben aus der Verbannung zurückgekehrten Münsterschen Oberhirten Brinkmann. Im Dom von Münster zelebrierte er, assistiert von seinem Freunde Eugen Müller, seine erste heilige Messe. Es ist sehr schade, daß wir aus dieser Zeit noch keine Briefe von ihm selber besitzen und so nicht Einblick gewinnen können in sein Erleben bei der Übernahme des Priesteramtes, das immer für ihn sein Höchstes geblieben ist, da er aus tiefer Liebe zum Heile der Seelen seine ganze immense Arbeitskraft und Gelehrsamkeit in seinen Dienst gestellt hat.

Von 1885—1887 folgte die weitere Ausbildung für die akademische Lehrtätigkeit in Würzburg. Wieder gingen die beiden Freunde zusammen. Würzburg dürfte damals eine der besten deutschen theologischen Fakultäten neben der altberühmten Tübinger Schule gewesen sein, weil ja Bayern den sogenannten Kulturkampf nicht mitgemacht hatte. Der für Ehrhard bedeutsamste ehemalige Würzburger Lehrer, Kardinal Hergenröther, war allerdings schon an das Vatikanische Archiv berufen, aber sein großes dreibändiges Werk über den Patriarchen Photios von Byzanz (Regensburg 1867—69) lag schon vor, ebenso sein Lehrbuch der Kirchengeschichte in der Herderschen Theologischen Bibliothek. Die eingehende kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie über den trotz aller Schwächen großen Byzantiner war eines der ersten Werke der eben aufblühenden byzantinistischen Wissenschaft und sollte Ehrhard den Weg in dies weite, noch unbebaute Forschungsfeld weisen. Von den älteren Würzburger Lehrern ist H. Kihn mit seiner Enzyklopädie und Methodologie der Theologie für ihn wichtig geworden, besonders aber Hettinger († 1890). Der liebenswürdige Apologet betrachtete die jungen Straßburger nicht als Hörer und Schüler, sondern als künftige Kollegen. Eugen Müller ist ihm in seinem Fache gefolgt, hat unter ihm seine Dok-

torarbeit über »Natur und Wunder« gemacht und nach seinem Tode die Apologie des Christentums von der siebten Auflage an betreut. Ehrhard hat das andre erfolgreiche Buch »Timotheus, Briefe an einen jungen Theologen« mit den Ratschlägen für das asketische und wissenschaftliche Leben in zweiter Auflage herausgegeben.

Von höchstem Wert, ja lebensbestimmend wurde für Ehrhard die Freundschaft mit dem führenden Geist unter den jüngeren Lehrern, *Hermann Schell.*

Seit jener berühmten Gelehrtenversammlung in München 1863, dem Wendepunkt zwischen der älteren christlichen Philosophie und Anthropologie und der Neuscholastik innerhalb der deutschen Theologie, bei der Döllinger und Deutinger noch die führende Rolle spielten, waren jene kühnen, oft allzukühnen Versuche langsam erloschen, dem deutschen Idealismus mit dessen eigener dialektischer Methode eine zeitgemäße christliche Philosophie entgegenzustellen. Das Zeitalter der Baader, Schlegel, Günther, Görres und ihrer Schüler war vorüber, und die neue, von dem großen Güntherschüler Karl Werner in Wien (bis 1888) angeregte historische Erforschung der Scholastik war noch nicht in vollem Gang. Hermann Schell war ein viel zu selbständiger Feuerkopf, als daß er sich mit seiner großen spekulativen Begabung in eine Schule hätte einfügen können. Er hat auf eigene Faust den Versuch der älteren deutschen christlichen Philosophie erneuert, der zeitgenössischen nichtchristlichen Philosophie, und zwar insbesondere Eduard von Hartmanns und bald auch schon Nietzsches, eine ebenbürtige Geistphilosophie engegenzustellen. Schell ist der erste deutsche Hochschullehrer, der Vorlesungen über und gegen Nietzsche gehalten hat, als man ihn in Universitätskreisen noch nicht ernst nahm. Das ist bezeichnend für den Kampfgeist des jungen Apologeten. Der begeisternde Schwung der lebendigen Auseinandersetzung mit dem Gegner war ganz nach dem Herzen Ehrhards, für den immer der hohe Mut der gläubigen Zuversicht charakteristisch geblieben ist. Nur besaß Ehrhard in viel höherem Maße die Tugend der Klugheit, um die zu ringen er sich in einer Tagebuchnotiz vom ersten Juni 1886 besonders vornimmt. Es ist nicht verwunderlich, daß das kühne Unternehmen Schells nicht in allen Dingen vollkommen glücken

konnte, und die Schwierigkeiten, in die der allzu selbständige Denker geriet, sollten Ehrhard später einen schweren Freundschafts- und Gewissenskonflikt bereiten. Damals in der Würzburger Studentenzeit war die Freundschaft mit dem nur wenig Älteren, der seine hohe Sendung schon gefunden hatte, ein mächtiger Antrieb zur höchsten Anstrengung auf dem eigenen Gebiet.

Nicht vergessen sei auch die damals sich anspinnende und unverbrüchlich durchdauernde Freundschaft Ehrhards mit dem Thomisten *Abert*, dem spätern Erzbischof von Bamberg, — Ehrhard war der erste, dem er seine Ernennung mitteilte — und mit seinem eigenen Nachfolger auf dem Würzburger Lehrstuhl, *Sebastian Merkle*, der mit großer Herzlichkeit und Dankbarkeit an Ehrhard hing und einer seiner eifrigsten und humorvollsten Korrespondenten war.

In Würzburg begann auch die eigene wissenschaftliche Tätigkeit. Seine Lehrer waren im vollen Recht, wenn sie den jungen Forscher schon als künftigen Kollegen betrachteten. Die Doktorarbeit des Sechsundzwanzigjährigen, den Schell mehrmals mahnte, nicht gar zu viel Gelehrsamkeit schon in die Dissertation zu stecken, abzuschließen und für die Habilitationsschrift auch noch etwas übrig zu lassen, war ja schon viel mehr als der Nachweis der Befähigung zu eigner wissenschaftlicher Arbeit. Sie enthielt bereits eine Entdeckung von ziemlicher Tragweite, daß nämlich die dem Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift über die Menschwerdung des Herrn dem Antiochener Theodoret von Cyrus gehöre. Das war ein dogmengeschichtlicher Fund, der eine sehr genaue Vertrautheit mit der gesamten Entwicklung der Christologie des vierten und fünften Jahrhunderts voraussetzte und nur durch die gewissenhafteste Untersuchung des ganzen weitläufigen Schrifttums Cyrills und der verstreuten Reste der meist verlorengegangenen nestorianischen Schriften der Schule von Antiochien zu erreichen war. Der junge Meister konnte glänzen in der litergeschichtlichen Untersuchung der Überlieferung der Werke Cyrills und der verlorenen Theodorets. Er konnte den Nachweis erbringen, wie notwendig die Erweiterung des kirchengeschichtlichen Studiums auf die griechische Stilistik und die Paläographie sei, die er selber in Würzburg und dann in München eifrig

betrieb. Aber das Entscheidende war doch das selbständige spekulative Nach-Denken der christologischen Streitigkeiten nach ihren Schulzusammenhängen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. So war seine Entdeckung letztlich der glücklichen, aber überaus seltenen Verbindung von weitsichtiger philosophischer und theologischer Systematik und historischer Akribie zu danken. Kein Wunder, daß schon dem Doktoranden aus seinem Erstlingswerk der kühne Plan erwuchs, die Theologie, besonders die Exegese und Bibelwissenschaft der Antiochener, die ja schon mit unserer eigenen historischen Methode verwandt ist, umfassend zu untersuchen und darzustellen. Die der Würzburger Fakultät eingereichte Arbeit trägt den Titel »Die christologischen Schriften des Cyrill von Alexandrien« und ist auf 606 Folioseiten kalligraphisch in großem Duktus niedergeschrieben. Außerdem befinden sich im Nachlaß noch etwa hundertzehn Seiten Vorarbeiten in Quartformat. Die Fakultät hat dem jungen Gelehrten, um ihm die zu hohen Druckkosten für die Monsterarbeit zu ersparen, genehmigt, daß nur der mittlere Teil (Seite 57 bis 288) unter dem Titel »Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift *περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως*, eine Schrift des Theodoret von Cyrus« 1888 bei Laupp in Tübingen gedruckt wurde. Es ist schade, daß die größere Hälfte ungedruckt blieb, weil die sorgfältige Darstellung des Schrifttums Cyrills von beträchtlichem Wert für die Entwicklungsgeschichte des Monophysitismus und der Christologie, ja auch für die philosophische Menschenlehre ist.

Der theologische Doktor — natürlich summa cum laude — war der Abschluß der Würzburger Studienzeit und der ersten Forschungsarbeit. Dennoch ging die Studienfahrt weiter nach München für das Sommersemester 1888. Hier wurden aber vor allem die hilfswissenschaftlichen Kenntnisse für die Kirchengeschichte, besonders die der Paläographie vertieft, und hier hat Ehrhard jene souveräne Sicherheit erlangt, die für ihn später das wichtigste Handwerkszeug zur Bestimmung von Hunderten, ja Tausenden von Handschriften werden sollte, worin schließlich seine ganze Forscherarbeit aufging.

In diesem Sommer hat Ehrhard auch die Tübinger und Bonner Fakultät besucht, um sich genauen Einblick in den wissenschaft-

lichen Betrieb der historischen, homiletischen und exegetischen Seminarien zu verschaffen, die damals erst in den Anfängen standen und doch unerläßlich für die Heranbildung eines wissenschaftlich vollgeschulten Klerus sind.

Noch fehlte im Kranz der Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte die Archäologie und christliche Kunstgeschichte. Zwar hatte kein Geringerer als Hermann Schell in Würzburg Vorlesungen über christliche Kunstgeschichte gehalten. Vielleicht hat sie Ehrhard nicht hören können, jedenfalls befindet sich die Kollegnachschrift Eugen Müllers in seinem Nachlaß. Es handelte sich ja dabei um mehr als nur eine gelegentliche Beschäftigung mit dieser Seite der Kirchengeschichte. Für ihn war sie von unersetzlichem und unmittelbarem Quellenwert, freilich nur in engster Verbindung mit der Epigraphik und der Archäologie als den authentischen Dokumenten der christlichen Vergangenheit, die für den Historiker ja viel mehr als bloß ästhetische Eindrücke sind, weil sie ihm allein die unmittelbare Lebensnähe und Einfühlungsmöglichkeit bringen und damit Fleisch und Blut hinter der abstrakten schriftlichen Überlieferung spüren lassen.

Dazu mußte er aber Rom kennenlernen mit der Fülle seiner Denkmäler und auch jene Forscher, die seit langem in vertrautem Umgang mit ihnen lebten. Durch das Ministerium in Straßburg erhielt er im Herbst 1888 ein Forschungsstipendium des deutschen archäologischen Instituts in Rom für ein Jahr. Der bedeutungsvolle Lebensabschnitt bewog Ehrhard, nochmals wie 1886 einen Anlauf zu einem Tagebuch zu nehmen, für das ein ziemlicher Foliant bereitgestellt wurde. Leider blieb es bei knapp dreißig Seiten. Die Reise über die Alpen und durch Italien ging zu schnell, und der erste Eindruck von Rom entsprach nicht ganz der hochgestimmten Erwartung, mit der Ehrhard die Hauptstadt der Christenheit und die Stätte der unschätzbaren Denkmäler der Märtyrer betrat. Er hatte auch noch kein rechtes Verhältnis zum Barock, dessen Wiederentdeckung nach der Neugotik erst in seine späteren Jahre fiel. Die Kälte der Peterskirche überraschte ihn, besonders aber stieß ihn »das unerhörte Gebaren der Italiener in der Kirche« ab, die allerdings gerade die Peterskirche als Kirche der Fremden betrachten, aber sich doch bei feierlichen Gottesdiensten wie bei einer Konzertveranstaltung benehmen.

Um so tiefer war der Eindruck, den er von einer ersten Audienz bei Papst Leo XIII. empfing, hinter dessen vergeistigtem Antlitz er den Schimmer des Übernatürlichen spürte. Sehr hübsch ist ein kurzer Bericht in dem Tagebuch vom ersten Zusammentreffen Ehrhards mit dem späteren Papst Pius XI., damals Mgr. Ratti, mit dem ihn dann so enge wissenschaftliche Zusammenarbeit in der Mailänder Bibliothek und zuletzt das allerhöchste Vertrauen des von ihm so hoch gefeierten Papstes verbinden sollte. Mgr. Ratti und Dr. Bertram disputierten über die Abstinenz am Samstag. Keiner der Disputanten wollte sich für besiegt erklären, und Ehrhard schließt sehr bezeichnend für seine eigne Art: »Produzieren ist besser als disputieren.« Er hatte längst die Entscheidung durch historische Fakten kennengelernt. Ehrhard hatte noch das Glück, den Altmeister der Katakombenforschung, Rossi, zu treffen. Wichtiger war freilich die neue wissenschaftliche Freundschaft mit Josef Wilpert, dem Schlesier, der schon an seinem großen Werk über die Katakombenkunst arbeitete, und mit dem Archäologen Johann Peter Kirsch, dem Luxemburger, und dem Hagiographen und Kunsthistoriker Künstle. So stand er nun mitten in der Arbeit der christlichen Archäologie und ihrer führenden Forscher. Immer wieder traf er im Camposanto und in der Anima alle jene jungen Gelehrten aus der Heimat, die gleich ihm ihre Studien in Rom vollendeten.
Der abgeklärte Kurienkardinal *Hergenröther*, nunmehr Präfekt des Vatikanischen Archivs, führte ihn selbst in den eben erst von Leo XIII. eröffneten Forschungsbereich ein. In der Vatikana standen vor dem geschulten Paläographen Hunderte von Handschriften, die noch der Durchforschung harrten. Und hier glückte ihm die zweite wichtige Entdeckung seines Forscherlebens, die ihn, den leidenschaftlichen Elsässer, mit doppelter Freude erfüllte: Er fand die Summa Ulrichs von Straßburg, des 1277 verstorbenen Schülers Alberts des Großen. Durch diesen Fund rückte die Bedeutung Straßburgs im Mittelalter als eines Mittelpunkts scholastischer Studien in helleres Licht, und ihm, dem Elsässer, war mit der Herausgabe des Riesenwerks eine Aufgabe zugefallen, wie er sich eine schönere und großartigere gar nicht wünschen konnte. Noch wußte er nicht, welche Fülle anderer Aufgaben ihn immer wieder von diesem Lieblingswerk abhalten

sollte und wie viel vergebliche Mühe er aufwenden mußte, um schließlich nach fünfzig Jahren die Aufgabe doch unerledigt einem Schüler zu überlassen. Von allen Seiten strömten ja dem universal methodisch geschulten jungen Meister große Massen von Stoff zu, zu deren Bewältigung fast nur er allein das Handwerkszeug besaß, so daß er in einen förmlichen Rausch der Entwürfe von umfassenden Forschungsunternehmungen geriet.

In der besinnlicheren ersten ruhigen Professorenzeit in Straßburg reichte er einen Bericht über die Verwendung seines römischen Stipendiums an den Staatssekretär für Elsaß-Lothringen ein, der die Organisation dieser großen Aufgaben umreißt. Überall in Rom, besonders im Lateranmuseum und in den Katakomben finden sich zahlreiche christliche Inschriften. Ihre Sammlung entsprechend der der heidnisch-römischen Inschriften Mommsens erschien ihm als die vordringlichste Aufgabe der christlichen Epigraphik. Dies Gemeinschaftswerk sollte durch kleinere Sammlungen zum akademischen Gebrauch in den Seminarien begleitet werden.

Der Archäologie stand ebenfalls eine umfassende Aufgabe bevor, die Denkmäler der christlichen Kunst aller Art in das Gesamt der altchristlichen Kirchengeschichte einzubeziehen. Ehrhard hat selbst mit zwei Schriften »Über das unterirdische Rom« (1892) und »Die altchristliche Prachttüre der Basilika Santa Sabina in Rom« (1893) einen Anfang dazu gemacht. Vor allem aber hat er, systematisch wie immer, später in einer eigenen Nebenvorlesung, die im Nachlaß erhalten ist, einen Aufriß der dabei zu leistenden Arbeit gegeben.

Als seine eigene Hauptaufgabe erkannte er damals schon die Sichtung der griechischen Handschriften in der Vatikana. Noch war ja erst die Katalogisierung der Handschriften in allen Bibliotheken Europas im Gang. Nur der allererste Schritt zur Auswertung dieses umfassendsten kirchengeschichtlichen Stoffs war getan. Mußte nicht auch erst eine altchristliche und byzantinische Literaturgeschichte geschaffen werden, die den Weg durch dies Labyrinth für alle nachfolgenden Forscher zu bahnen hatte? Eine unersättliche Arbeitslust erfüllte den jungen Meister. Das eine Jahr in Rom hatte ihm herrliche Forschungsaufgaben für ein ganzes überreiches Leben gezeigt.

Zum Abschluß dieses Jahres machte Ehrhard Exerzitien. Die Eintragungen hierüber beschließen das zweite und letzte Tagebuch. Mitten im Jubel des endgültig gefundenen Lebensberufes mit dem Ausblick auf eine überreiche Lebensarbeit verläßt ihn nicht die »prudentia«, mit deren Anempfehlung durch Henle, den Würzburger Lehrer, das erste Tagebuch beginnt. Zwar überfällt ihn Fauststimmung:

> Daß wir nichts erkennen können,
> Das will mir schier das Herz verbrennen.

Bedrückend kommt ihm zum Bewußtsein, wie kurz angesichts so großer Aufgaben ein Forscherleben ist. Wie so oft noch später fühlt er sich in die Schwierigkeit versetzt, welche er als die dringendste zuerst anpacken solle. Zeit, Zeit, Zeit! Nochmals überprüft er, ob nicht gar sein Eifer für die Wissenschaft wie bei so manchem andern auch nur Geltungsdrang sei. Aber das war es nicht. Bei ernsthafter Betrachtung seines Seelenzustandes kann er sich höchstens vorwerfen, daß die Wissenschaft der Heiligen, die eigne innere Heiligung, über all der andern Arbeit zu kurz gekommen sei. Und so schließt diese Selbsterforschung und damit der ganze erste Abschnitt seines Lebens mit der Ermahnung, immer noch mehr an der eigenen Heiligung zu arbeiten. Unverrückbar steht für immer die Ordnung seiner tiefen und echten Humanität fest: Zuerst das Reich Gottes und die priesterliche und freundschaftliche Seelsorge, dann das Reich des Geistes und erst weit dahinter die übrigen Dinge des Lebens.

II. STEILER AUFSTIEG IM LEHRAMT

Im Herbst 1889 ist Albert Ehrhard durch seinen Diözesanbischof an das Straßburger Priesterseminar als Professor für christliche Kunstgeschichte und Philosophie berufen worden. Mit großer Genugtuung mag der erst Siebenundzwanzigjährige die ehrende Berufung an die Bildungsstätte der heimatlichen Theologen begrüßt haben, die ihm so bald die erstrebte Wirksamkeit einbrachte. Allein die Erennung barg für ihn doch auch eine große Bitterkeit. Schon als kurz vorher sein Freund Eugen Müller zum Professor der Kirchengeschichte an derselben Anstalt ernannt wurde, bemerkte er in seinem Tagebuch: »Wie schwer wird es für ihn sein, sich in das fremde Fach einzuarbeiten.« Sein eigenes fremdes Fach lag ja noch viel weiter von seinem Hauptfach ab und umfaßte immerhin einen nicht ganz unerheblichen Stoff. Er hat in späteren Tagen öfters dankbar auch dies Geschick anerkannt, diesen Zwang zu einer so fernliegenden Aufgabe, weil kein Fach der Geisteswissenschaften so sehr zu streng logischem und methodischem Denken anhalte als die Philosophie. Was man auf einem Gebiet an methodischer Schulung gewonnen habe, gereiche auch auf allen anderen zum Vorteil. Allein damals ist der Anfang seiner Lehrtätigkeit trotz der Wiedervereinigung mit dem alten Freunde von dem lästigen Zwang überschattet gewesen, für ein fremdes Gebiet so viel Zeit aufwenden zu müssen und vom eigensten Beruf abgelenkt zu sein. Ehrhard hat offenbar Philosophie nach anderen Lehrbüchern gelesen, die wohl auch für das Seminar vorgeschrieben waren. Jedenfalls finden sich im Nachlaß keine eigenen philosophischen Kollegheftе, wohl aber Notizen über seine Seminarübungen. Es kennzeichnet seine Auffassung von wissenschaftlicher Theologenbildung, daß er sofort die Arbeit im akademischen Übungsseminar aufnahm, und die Disputationsthesen, die er verteilt hat, bezeugen, daß es ihm auch hier wie überall um die

wesentlichen Fragen gegangen ist, z. B. um die sachliche Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein als die wichtigste Kontroverse der ganzen Überlieferung.

Das eigentlich Bittere der Lage bestand darin, daß er unter dieser Belastung das ihm vorschwebende Ideal einer umfassenden Bildung seiner Schüler in der historischen Theologie nicht verwirklichen konnte, das er sich selbst in einer siebenjährigen Ausbildungszeit erarbeitet hatte.

Damals also ist ihm aus eigener Erfahrung zum Bewußtsein gekommen, wie sehr die wissenschaftliche Theologenbildung allein im Seminar unter unvermeidlichen Schwächen leiden muß, vor allem der, daß in einer einzelnen Diözese unmöglich die Lehrkräfte zur Verfügung stehen können, die aus innerster Berufung und Eignung ihr Fach zu vertreten vermögen. Er hat öfter, am eindringlichsten und mit weitester Sicht in »Katholisches Christentum und moderne Kultur« (Seite 84) auf die Mängel der bloßen Seminarbildung hingewiesen und ihnen nichts Geringeres zur Last gelegt als die höchst verhängnisvolle Entfremdung zwischen dem Klerus und der auf Universitäten ohne theologische Fakultäten gebildeten Laienintelligenz, namentlich in den romanischen Ländern. Daher ist er auch so besorgt für die volle Ebenbürtigkeit und die höchste wissenschaftliche Leistungsfähigkeit der theologischen Fakultäten neben den andern auf den deutschen und österreichischen Universitäten eingetreten.

Zur Belastung mit einem fremden Fach kam noch eine andere Abhaltung durch seine Ernennung zum ordentlichen Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission an der Universität Straßburg für das Fach der katholischen Religionslehre, die, so ehrenvoll sie war, doch auch nicht seiner eigentlichen Lebensaufgabe diente. So ist die wissenschaftliche Produktion seiner ersten Straßburger Zeit nur gering. Außer den beiden schon genannten Schriften zur christlichen Archäologie gab Ehrhard nur die »Apostellehre« (1892) heraus, jenes erst 1873 wieder aufgefundene, für das gesamte kirchliche Leben des Urchristentums hochwichtige Dokument, das alsbald eine höchst lebhafte Diskussion hervorgerufen hatte, und eine kleine Schrift zur elsässischen Kirchengeschichte »Kurze Geschichte der Wallfahrt von Altbronn im Elsaß« (1893).

In den Ferien aber begannen jetzt schon die Bibliotheksfahrten nach Italien zur Erforschung der griechischen Handschriften, und großartig waren die Planungen, die er zusammen mit Freund Müller entwarf und zum Teil verwirklichte. Vor allem sollte der römische Fund, die Summa Ulrichs von Straßburg, in eine größere Reihe der theologischen Klassiker des Elsaß vom 12. bis 16. Jahrhundert eingeordnet werden. Das Werk Ulrichs erschien besonders geeignet, um durch die Begeisterung für den heimatlichen Meister die jungen Theologen zu der mühseligen und entsagungsvollen Arbeit der Herausgebertätigkeit heranzuziehen. Ob einige der im Nachlaß sich vorfindenden Schülerabschriften schon aus dieser ersten Straßburger Zeit stammen, ist nicht ersichtlich, aber die Erinnerung an den strengen Erzieher zur Akribie an dieser Aufgabe ist heute noch unter den elsässischen Theologen lebendig und nicht weniger, daß vor lauter Akribie die Ausgabe heute noch nicht fertig ist. Dagegen gelang jetzt schon die Gründung der »Straßburger theologischen Studien« als Organ vor allem auch für die Kirchengeschichte des Elsaß.

Im Wintersemester 1891/92 war der Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Würzburg durch den Tod Professor Nirschls frei geworden. Für die Würzburger Freunde, voran Hermann Schell, gab es keinen Zweifel, daß Ehrhard der berufene und zu berufende Mann war. Zum erstenmal lernte nun Ehrhard am eigenen Leib jenen äußerst schwierigen und mit größter Diplomatie zu behandelnden universitätspolitischen Vorgang kennen, die Berufung eines Gelehrten auf einen Lehrstuhl. Geht es doch dabei immer um die Entscheidung unter mehreren mehr oder weniger gleichwürdigen Bewerbern, die schon vom rein sachlichen Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Forscherleistung und Lehreignung aus keineswegs so leicht streng objektiv zu fällen ist, da ja jede Partei die Leistungen ihrer Richtung höher anschlägt und eben diese Richtungen älterer und neuerer, konservativer und fortschrittlicher Art beide ihre Berechtigung haben. Kein Wunder, daß bald das Persönliche sich einmischt, Vorzugs- und Lieblingsschüler der verschiedenen Patronatsherren vorangestellt werden und dann auch das Allzumenschliche — Landsmannschaft und Familienpolitik — eine Rolle spielen. Jeder Universitätslehrer kennt diese diplomatischen Kunststücke der Berufungsangelegenheiten,

die über das Schicksal so vieler junger Gelehrter entscheiden und schließlich den Richtungswechsel und Fortschritt in der Wissenschaft wesentlich mitbestimmen.

Die Briefe Hermann Schells an Ehrhard anläßlich seiner Berufung nach Würzburg sind erhalten und zeigen den großen Philosophen in dieser Sache wenigstens als geschickten, leise humorvollen und schließlich erfolgreichen Diplomaten. Im Sommersemester 1892 hat Ehrhard das äußere Ziel seines Lebensberufs, gerade dreißigjährig, erreicht. In der Antrittsvorlesung hat er zum erstenmal seine umfassende Idee der historischen Theologie entwickelt und auch schon auf sein besonderes Forschungsgebiet, die byzantinische Theologie, hingewiesen. In enger Freundschaft mit Schell und Abert, aber auch im besten Verhältnis mit den älteren Lehrern wie Grimm, Scholz und Göpfert konnte er nun seine Ideen und Pläne verwirklichen, hatte er freie Bahn für seinen innersten Lebensberuf und seine Forschungsarbeit.

Wie tief seine Berufung für die Kirchengeschichte in seine ganze geistige Existenz eingriff, das ist heutigen Menschen schon nach fünfzig Jahren kaum noch verständlich zu machen. Ist doch schon zum Teil für unsere Generation, seit die Lebensfragen des Weltkriegs und der Nachkriegszeit die geistigen Fragen zurückgedrängt haben, kaum noch der ungeheure Ernst der geistigen Lage um die Jahrhundertwende nachvollziehbar. Es war wirklich, und zwar gerade durch die historische Forschung fast noch mehr als durch die naturwissenschaftliche des damals höhnisch triumphierenden Darwinismus die geistige Existenz des Katholiken in Frage gestellt. Wenn die aus dem Historismus, der ausschließlich geschichtlichen Betrachtung des Kulturlebens, sich scheinbar notwendig ergebende Behauptung einer Hellenisierung des Christentums durch das katholische Dogma und seiner Romanisierung durch die Kirchenverfassung als historische Tatsache anerkannt werden mußte, dann war der Katholizismus ein Abfall vom Christentum, kein echtes Christentum mehr. Das historische Denken schärfte ja das zeitgeschichtliche Echtheits- und Unterschiedlichkeitsverständnis bis zum äußersten, und darnach konnte schon das Christentum des heiligen Paulus als ein Abfall vom Christentum Jesu selber erscheinen.

Wer den ganzen Ernst solcher Fragestellungen nicht mehr nach-

zuerleben vermag, nachdem seit dem ersten Weltkrieg das göttliche Offenbarungswort von den Katholiken und fast mehr noch von den positiven Protestanten wieder als streng verpflichtend anerkannt wird, nachdem die Religion wieder die ihr zukommende Stellung hoch über dem Geist und der Wissenschaft eingenommen hat, der wird auch kaum die religiöse Krise um die Jahrhundertwende, den Modernismus, verstehen können. Er war ja wesentlich der Versuch, mannigfaltige Auswege aus den Gewissenskonflikten zu finden, die sich aus dem vermeintlichen Widerspruch der Offenbarung mit der historischen oder naturwissenschaftlichen Wahrheit ergaben. Nur aus dieser Lage ist auch die geistige Existenz, der Lebensberuf und die Sendung Albert Ehrhards zu verstehen. In tiefgläubiger Frömmigkeit hat er solche Auswegsversuche abgelehnt, kühne Hypothesen zur Umdeutung des Dogmas, die das Christentum — allerdings erst recht gänzlich unhistorisch — an moderne moralische oder gefühlsreligiöse Weltanschauungen anpassen wollten. Er hat entschlossen den Kampf um die Versöhnung der geoffenbarten und dogmatischen Wahrheit mit der geschichtlichen Erkenntnis aufgenommen. Das war ja dieselbe heroische Situation, die in den Anfängen der christlichen Philosophie und Theologie, im Mittelalter seit dem Bekanntwerden der ganzen aristotelischen Philosophie, in der Reformation seit den historischen Angriffen gegen das Papsttum von den altchristlichen Apologeten, von Albert und Thomas, von Baronius und den Maurinern erlebt wurde und durchgehalten werden mußte.

Jetzt stand also hauptsächlich vermeintlich sichere und breitbelegte geschichtliche Wahrheit der kirchlichen Überlieferung gegenüber. Diese geschichtliche Erkenntnis beruhte allerdings auf allerlei weltanschaulichen Voraussetzungen, z. B. daß es keine Wunder und darum auch keine Gottheit Christi geben könne. So wie Ehrhards großer Kollege in Würzburg, Hermann Schell, den Kampf gegen die vermeintlich sieghafte Weltanschauung der Zeit, den Darwinismus, besonders in der Form der Philosophie des Unbewußten Eduard von Hartmanns aufnahm, erkannte auch Ehrhard als seine Sendung, einer irrtümlichen Auffassung der Kirchen- und Dogmenentwicklung die geläuterte geschichtliche Wahrheit entgegenzustellen, die sich mit seiner Glaubenstreue vertrug.

Es war kein leichter Kampf. Man mußte schon mit der vollen Waffenrüstung des modernen Historikers selber in diesen Streit ziehen, und Ehrhard hatte sieben Jahre aufgewendet, um sie möglichst vollkommen zu gestalten. Fast noch wichtiger aber war eine volle Sicherheit der Weltanschauungskritik, um die falschen Voraussetzungen der historischen Forschung aufdecken zu können. Jetzt in Würzburg stand er als Ordinarius der Kirchengeschichte in der öffentlichen Verantwortung für die katholische und zugleich wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der kirchengeschichtlichen Entwicklung. Es war nicht das Hochgefühl des blinden Parteigängers, der glaubt, alle Lösungen, auch die der wissenschaftlichen Fragen, allein schon durch seine Kirchen- und Schulzugehörigkeit zu besitzen, das ihn zu diesem Kampf ermutigte. Wenn man die drei großen Bände seiner kirchengeschichtlichen Vorlesungen im Nachlaß durchblickt, so gewinnt man als ersten Eindruck den einer äußerst vorsichtigen, aber auch umsichtigen Bereitschaft, den ganzen Stoff mit allen Schwierigkeiten zu bewältigen. Dahinter steht allerdings die gläubige Gewißheit von der göttlichen Stiftung der Kirche und ihrer Leitung durch den Heiligen Geist bis an das Ende der Tage. Das heißt aber, daß die historische Theologie mit derselben Zuversicht und Aufgeschlossenheit für alle Fragen und Schwierigkeiten an ihr Werk gehen kann, mit der immer schon die christliche Philosophie und die spekulative Theologie an der Versöhnung der natürlichen und übernatürlichen Wahrheit gearbeitet haben.

In der Straßburger Studienzeit schon hatte Ehrhard die loci theologici des Melchior Cano kennengelernt. Diese Darstellung der zehn Arten von Beweisgründen der Theologie nannte nach den acht Arten der Beweisgründe der positiven Theologie aus der göttlichen Offenbarung und Überlieferung und der von ihr abgeleiteten Väter- und Theologenautorität als neunte und zehnte Beweisgrundart die Philosophie und die Geschichte. Auch sie also sind autoritäre Beweisgründe für die theologische Arbeit. Jetzt hieß es: res venit ad triarios! Nun war die Hauptlast des Kampfes nach den Theologen und Philosophen den Historikern zugefallen, und darum empfand Ehrhard die Sendung des Kirchenhistorikers als die wichtigste zeitgenössische Aufgabe.

Das war der religiöse, theologische und geistesgeschichtliche Hin-

tergrund, in den er seine Arbeit und sein Lehramt eingeordnet sah. Im klaren Bewußtsein dieser geistesgeschichtlichen Lage hat er die Kirchengeschichte und vor allem die Dogmengeschichte, nachdem schon die so grundgelehrte und doch im letzten Ansatz verfehlte Dogmengeschichte Adolfs von Harnack seit 1885 vorlag, als entscheidenden weltgeschichtlichen Faktor verstanden. Ist doch die Kirchengeschichte der höchste und wichtigste Teil der Weltgeschichte. Weltgeschichte als umfassende Menschheitsgeschichte gibt es erst seit der Weltreligion des Christentums im Gegensatz zur antiken Nationalreligion und zur jüdischen Volksreligion. Mit diesem Sendungsbewußtsein ging er an sein Forschungswerk und trat er in sein Lehramt und seine Lebensarbeit ein. So begreift man, daß die Vorsicht und Umsicht, mit der er zunächst seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen aufbaute, weit mehr als bloß wissenschaftliche Akribie war, daß dahinter eins der tiefsten religiösen Anliegen der Zeit stand und eine der wichtigsten geistigen Entscheidungen für das ausgehende historische und das folgende zwanzigste Jahrhundert.

Wenn er in Straßburg noch geglaubt hatte, in jedem Wintersemester als Sondervorlesung christliche Archäologie und Kunstgeschichte geben zu müssen, weil hier die neuesten, reichlichsten und anregendsten Quellen strömten, so trat jetzt in Würzburg die Theorie der kirchenhistorischen Forschung von 1893 an in den Vordergrund. Im Nachlaß finden sich neunundvierzig Seiten Vorlesungsentwurf für die allgemeine Historik, und natürlich gab es auch eine allgemeine Einleitung in die Kirchengeschichte am Anfang der großen Vorlesung, die dieselben Grundgedanken brachte. Es wird eine der schönsten Aufgaben des künftigen Herausgebers der Kirchengeschichtsvorlesungen sein, die Herkunft und Entwicklung der genialen Theorie der Kirchengeschichtsforschung Albert Ehrhards darzustellen, wofür genug Material vorhanden ist. Hier können nur die wichtigsten Gedanken angedeutet werden: Die Kirchengeschichte ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte in dem Sinn, daß sie es mit dem höchsten und wichtigsten Entwicklungsfaktor der Menschheit zu tun hat, der christlichen Religion. Hier schon greift die Kulturidee Ehrhards in seine Geschichtsauffassung ein, sofern er die Religion nicht weltflüchtig völlig von der Kultur absondert, sie aber auch nicht histo-

ristisch als bloße Kulturerscheinung auf die gleiche Ebene mit Staat, Wissenschaft und Kunst, den andern Lebensgebieten der höheren Kultur, stellt. Sehr schön hat er diese Stellung in der kleinen Schrift »Katholisches Christentum und moderne Kultur«, Seite 15, bestimmt.

Mag auch mancher heutige Leser hier eine noch stärkere Betonung des übernatürlichen Charakters der Religion wünschen, für den Historiker jedenfalls ist diese Auffassung korrekt, weil die rein übernatürliche und überzeitliche Kraft der Religion und Offenbarung nicht unmittelbar im geschichtlichen Bereiche aufscheint, wenn sie auch an den entscheidenden Stellen deutlich genug greifbar wird.

Das bestätigt auch gleich die zweite Bestimmung der Stellung der Kirchengeschichte innerhalb der Theologie, sofern ihr ihr volles Recht als historischer Theologie neben der positiven und spekulativen zuerkannt werden muß. Selbstverständlich ist die historistische und modernistische Verdrängung der Offenbarungstheologie genau so abzulehnen wie die Furcht der älteren theologischen Disziplinen, es könnte mit dem Einbruch der historischen Methode der autoritative Charakter der Theologie verwischt werden. War es doch um die Jahrhundertwende eine Schicksalsfrage der katholischen Geistigkeit und Bildung, ob die Entwicklung der Religion Christi allein von der außerkirchlichen und liberalen Geschichtsauffassung dargestellt werden solle, oder ob auch die kirchentreue Geschichtsschreibung das Recht und die Pflicht habe, die Selbstauffassung des Christentums in seiner Absolutheit mitten in der Geschichte selbst zu vertreten.

Das setzt aber weiter voraus, daß sich auch die Kirchengeschichte zu einer vollen Kulturgeschichte des religiösen Lebens und höheren Kulturlebens entfaltet, so daß der Kulturbegriff auch formaliter für die Kirchengeschichte maßgebend wird. Schon seit der romantischen historischen Schule, besonders aber seit Guizot und Jakob Burckhardt hatte die Kulturgeschichte die einseitig politische Geschichtsschreibung verdrängt. Der historische Materialismus hatte nur die niedere Kultur ins Auge gefaßt. So mußte sich eine zeitgerechte Kirchengeschichtsschreibung zur Beachtung aller Seiten des christlichen Lebens entschließen. Sie mußte Frömmigkeit und Liturgie, Dogma und Theologie, kirchliche Literatur und

Kirchenverfassung, Moral und Kunst als Haupterscheinungen des höheren Kulturlebens umfassen. Es ist klar, daß damit gleich auch leidige Kompetenzfragen und sehr ernste Fragen der persönlichen Kraft auftauchten, wieviele Fächer einzeln ausgebildet und umfaßt werden könnten, die sich in der profanen Geschichtsschreibung längst spezialisiert hatten und von eigenen Vertretern versehen wurden. Ehrhard war nach seiner umfassenden Idee der Kirchengeschichte als Lebensgeschichte der Christenheit freilich mehr für die Vereinigung dieser Fächer in einer Hand, wenigstens für den Lehrvortrag, die Forschung werde sich ja von selber spezialisieren.

Daß er für den Kirchenhistoriker die Schulung in allen geschichtlichen Hilfswissenschaften fordert, in der Diplomatik und Paläographie, der Epigraphik und Archäologie, versteht sich von selbst. Die wichtigsten Anleitungen für die Theologiestudierenden hat er sehr geschickt in seiner allgemeinen Einführung zusammengestellt.

Und dann begann der Aufbau seiner Kirchengeschichtsvorlesung. Es ist sehr leicht, in den drei mächtigen nachgelassenen Vorlesungsbänden die erste Fassung von 1893—96 zu verfolgen, in der er die Riesenleistung einer selbständigen Darstellung der ganzen Kirchengeschichte nach allen ihren Seiten bis zur Aufklärungszeit vollbracht hat. Die schöne großzügige Schrift bezeugt den feierlichen seelischen Schwung, in dem er das Werk vollendete. Es ist dann bruchstückweise in den mehrmals neuentworfenen Rahmen der späteren Vorlesungszyklen eingefügt worden.

Dem eigentlichen Geheimnis dieses seines Hauptwerks werden wir einen eigenen Abschnitt widmen, nämlich seiner großen Kunst der Periodisierung. Sie ist weit mehr als eine bloße Einteilung nach praktischen Gesichtspunkten der Lehrstoffbewältigung. In ihr verrät sich die Geschichtsphilosophie und Soziologie des Meisters. Es kommt ihm auf zwei Dinge an: zunächst die Faktoren und lebendigen Kräfte einer jeden Periode und eines jeden Zeitabschnitts herauszuarbeiten, um den innern Stil der Zeiten und damit ihre Abhebung von den andern zu bestimmen, und dann erst unter diesen Formgesetzen der Epochen die Einzelentscheidungen über die abertausend Fragen zu treffen, bei denen die Einmalig-

keit und Einzigartigkeit des historischen Stoffs voll zur Geltung kommt.

In der normalen Forschercharakterologie kommen fast niemals die Fähigkeit des überschauenden philosophischen Blicks und die des scharfsichtigen und einläßlichen Blicks ins Kleinste miteinander vor. Es ist die wissenschaftliche Größe Ehrhards, daß er den großen Zug mit der Ehrfurcht für das scheinbar Nebensächliche vereint. Hierin bezeugt sich die harmonische Geschlossenheit des religiösen und geistigen Charakters und seine wohlausgewogene Humanität. Je nach der eigenen Richtung wird man die innere Gliederung der Epochen oder die unzähligen Meisterentscheidungen mehr bewundern. Jene sind das Ergebnis einer weitschauenden Weisheit, diese das einer hohen Klugheit, die ein immenses Gedächtnis und Wissen voraussetzt nebst einer fast künstlerischen Einfühlungsgabe in die Symbolkraft der geringsten Einzelzüge und Nebensachen für den Geist der Zeit.

Dies Hauptwerk seines Lehramts, das er sechsmal vorgetragen hat, ruht immer noch unveröffentlicht im Nachlaß. Mancher Stadt- oder Landpfarrer von seinen vielen hundert Schülern in Würzburg, Wien, Freiburg, Straßburg und Bonn, der sein Diktat am Anfang der Stunde, bevor der begeisternde freie Vortrag begann, gewissenhaft mitschrieb, wird vielleicht mit Stolz die Kirchengeschichte Ehrhards in Leder gebunden in seinem Bücherschrank stehen haben. Aber für das öffentliche Geistesleben existiert sie nicht, gibt es nur die Abschlagszahlungen der späteren Ansätze zu einer Kirchengeschichte für breitere Schichten, die »Kirche der Märtyrer« und die beiden im Verlag der Bonner Buchgemeinde erschienenen Bände. Das Lehrbuch der Kirchengeschichte, das er bei seiner Abschiedsvorlesung versprach, hat er, erdrückt von seiner Forschungsarbeit, nicht mehr schreiben können. Aber es scheint uns eine Ehrenpflicht der deutschen Kirchenhistoriker zu sein, die Vorlesungshefte wenigstens nach ihrem großen Aufriß zugänglich zu machen.

Noch bevor das Vorlesungswerk in Würzburg ganz abgeschlossen war, setzten die Forschungsarbeiten ein. 1894 ist Ehrhard mit einem Literaturbericht über die Patrologie seit 1880 hervorgetreten, der *Krumbacher*, den großen Münchener Byzantinisten, ver-

anlaßte, ihm 1895 eine ebenso ehrenvolle als mühevolle Aufgabe zu übertragen, die Darstellung der byzantinischen theologischen Literatur im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. Das konnte nur ein erster kühner Erkundungsritt in ein fast völlig unerschlossenes, unübersichtliches Forschungsgelände sein, über dessen schicksalhafte Bedeutung in Ehrhards Leben bald zu reden sein wird. Krumbacher konnte sein freudiges Erstaunen und seine Überraschung nicht verhehlen, daß Ehrhard seinen Termin eingehalten und in zwei Jahren eine Gewaltleistung vollbracht hatte, die ihn zum erstenmal der wissenschaftlichen Welt Deutschlands über die konfessionellen Grenzen hinaus als eine Arbeits- und Zukunftskraft ersten Ranges bekannt machte. Die Freundschaft mit Krumbacher ist von da ab nicht mehr abgerissen.

Eines der nach Fächern gegliederten Kapitel dieser Literaturgeschichte behandelt die byzantinische Hagiographie, die zahllosen Bände der liturgischen Heiligenlegenden. Dies Kapitel und eine kurze Veröffentlichung über die Stellung des wichtigsten Legendensammlers, Simeon Metaphrastes, in dieser uferlosen Literatur ließ den Präsidenten der Kirchenväterkommission der Berliner Akademie, *Adolf Harnack*, aufhorchen. Hier war die Kraft für eine besonders delikate Aufgabe, die Neuherausgabe der echten Martyrerakten der drei ersten Jahrhunderte im Corpus der griechischen Väterausgabe. So begann jener Briefwechsel des führenden deutschen Kirchenhistorikers und des kommenden Meisters, der die beiden Antipoden der Kirchengeschichtsauffassung so enge in der praktischen Tagesarbeit und schließlich auch menschlich zusammenführte. Keiner von den beiden konnte ahnen, in was für eine unabsehbare Arbeit diese Aufgabe münden würde, der Ehrhard vierzig Jahre seine beste Kraft widmen mußte. Im Freundeskreis Ehrhards hat sich später die scherzhafte Legende gebildet, der Antipode habe den künftigen Überwinder mit dieser Riesenaufgabe fesseln wollen, daß er nicht zu seiner eigenen Dogmengeschichte käme. Die Briefe Harnacks bezeugen, wie er teils aus Sorge um den bescheidenen Etat von 4500 Mark der Kirchenväterkommission, dem immer neue Mittel zu unübersehbaren Bibliotheksreisen und für 7000 Handschriftenphotos entzogen werden mußten, teils aus dem ehrlichen Wunsch, endlich einmal die Ausgabe der echten Martyrerakten zu erhalten, Ehrhard immer wieder

zum vorläufigen Abschluß der Vorbereitungsarbeiten drängte. Aber natürlich ebenso vergeblich wie einst Hermann Schell, der den Doktoranden gemahnt hatte, auch dem Habilitanden noch Arbeit am Cyrillwerk übrigzulassen. Die Würfel waren schon gefallen. Mitten in den Aufbau des eigentlichen Lebenswerks, der Kirchen- und Dogmengeschichte, war schon die Überlast der Forschungsarbeit eingebrochen, die Ehrhard in einer heroischen Anstrengung des hohen Alters schließlich doch noch bewältigen sollte. Jetzt freilich ahnte er diese eigentliche Tragik seines Lebens nicht, jetzt sah er die große Aufgabe noch im hellsten Licht. Sie eröffnete nicht nur der Kirchengeschichte ein neues Tätigkeitsfeld, es waren auch noch neue Ergebnisse über die Martyrer- und Heldenzeit der Kirche zu erwarten, vor allem aber diente sie einer großen Hoffnung, der Versöhnung mit der östlichen Kirche, der gerade Leo XIII. in großzügiger Herzlichkeit die Hand hingereicht hatte.
Mitten in diese glückliche Zeit fiel ein Ereignis, das Ehrhard schon einen Vorgeschmack der eigenen künftigen Kämpfe vermitteln sollte. *Hermann Schell* veröffentlichte seine Kampfschrift »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« (1897). Mit seinem feurigen Temperament brach der kühne Apologet eine Lanze für die größere geistige Freiheit in der Kirche gegen die Ängstlichkeit der Hyperkonservativen. Mit der ungenierten Art des Kämpfers von Temperament und Beruf nahm er so entschieden Stellung auf Seiten des Fortschritts gegen die zu starke Zentralisation und den Romanismus in der Kirche, der namentlich von den Jesuiten gefördert werde, für die akademische Freiheit des theologischen Universitätsstudiums und gegen den veralteten Betrieb der theologischen Priesterseminarien, endlich auch gegen einen Ring der Universitätslehrer konservativer Richtung, der zu großen Einfluß in Berufungsfragen ausübe, daß die Kampfschrift selber zu einer Parteischrift wurde.

Ehrhard wurde durch Schells Vorstoß in eine schwere Pflichtenkollision gestürzt. Erst durch den Nachlaß ist ersichtlich geworden, daß er eine Gegenschrift gegen den Freund in doppelter Fassung geschrieben hat, die den Vermerk »ungedruckt« von seiner eigenen Hand trägt. Ebenso findet sich dort der Entwurf eines Briefes an die Würzburger Kollegen, daß sie sich gemeinsam von

Schells Vorgehen, der zudem gerade Rektor der Universität war, distanzieren müßten. Aber auch dieser Brief ist nicht abgeschickt worden. Es ist sehr wichtig für die Beurteilung des eigenen späteren Kampfes Ehrhards gegen die Hyperkonservativen, wie er sich damals zu Schells Vorgehen stellte und was er aus ihm lernte. Sein Grundsatz war ja: Produzieren ist besser als disputieren. Er erwartete den wirklichen Fortschritt von der unermüdlichen Arbeit selbst, nicht von Programmschriften, und ängstlich war er darum bemüht, nicht selber als Partei zu erscheinen. Aus ähnlichen Gründen hatte Schell seinen Vorstoß völlig allein auf eigene Verantwortung ohne Kenntnis der Universitätskollegen gemacht, und so war es auch gar nicht notwendig, daß sie sich von seinem Vorstoß distanzierten.

Die Einwände Ehrhards bezeugen seine eigene ruhige Klugheit im Gegensatz zum stürmischen Temperament Schells. Es entbehrt nicht der Ironie, daß der Historiker dem Philosophen hauptsächlich zum Vorwurf macht, er habe nicht dialektisch genug das Recht beider Seiten im Auge gehabt, nicht gleichgewichtig Freiheit und Autorität betont. Freilich war es Schell gerade um das Paradox zu tun, den von ihm natürlich auch klar genug als wesentlich konservativ erkannten Katholizismus doch gegenüber der »wilden Freiheit«, die immer nur zu neuen Rückschlägen führe, als das tatsächlich allein praktische Fortschrittsprinzip hinzustellen. Ernster war schon der Einwand, Schell habe nur die positiven Seiten des Nationalgeistes in der Kirche hervorgehoben und nicht auch die negativen. Vor allem aber war ihm die Kritik an der Lage der Kirche in Deutschland zu herb und nicht genug die Wirkung auf die Kirchengegner beachtet. Kurz, der Vorstoß war zu spekulativ und zu wenig historisch, und doch wurde Nebensächliches, wie der Hereinfall kirchlicher Kreise auf den Leo-Taxil-Schwindel, zu sehr betont. Vor allem aber wünschte Ehrhard ein anderes Verfahren, Schell hätte nicht die Flucht in die Öffentlichkeit ergreifen sollen. Eine Denkschrift an die entscheidenden Stellen wäre vielleicht wirksamer gewesen.

Der Gewissenskonflikt Ehrhards ist sicher nicht leicht gewesen. Er war persönlich Hermann Schell zu höchstem Dank verpflichtet. Mit herzlicher Freundschaft war ihm der Ältere entgegengekommen, er hatte ihn auf den Lehrstuhl in Würzburg gebracht und

mochte erwarten, daß Ehrhard sich seinem Vorstoß freiwillig, und zwar natürlich ohne vorherige Verabredung anschließen werde. Andrerseits spürte Ehrhard die Verpflichtung, gerade den Verdacht einer Verabredung, einer Ring- und Parteibildung von sich und den übrigen Kollegen abzuwehren. So wird ihn schließlich das absichtlich selbständige und allein verantwortliche Handeln Schells bestimmt haben, die Gegenschrift nicht zu veröffentlichen. Eine vorübergehende Trübung des Verhältnisses zum Freunde ließ sich freilich nicht vermeiden. Die Briefe Schells an Ehrhard in dieser Sache entbehren nicht der Tragik. Schell konnte sich das Schweigen Ehrhards nicht erklären, er hörte von ihm selbst und anderen, daß Ehrhard nicht ganz mit seiner Schrift einverstanden sei, und hätte gern die Gründe gewußt. Das größere Freundschaftsopfer, das ihm Ehrhard gerade mit seinem Schweigen brachte, konnte er freilich nicht ahnen. Wenn man weiß, wie viel Ehrhard immer die Freundschaft in seinem ganzen Leben bedeutet hat, dann erscheint sein baldiger Fortgang von Würzburg fast wie eine Flucht.

Am 21. März 1898 erfolgte seine Ernennung auf den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Wien. Ein neuer Freund, den er schließlich auf der Todesanzeige als seinen besten bezeichnen sollte, holte ihn in einen größeren Wirkungskreis.

Franz Schindler (geb. 1847, † 1922) stammte aus Motzdorf im Egerland und war 1887 der Vertreter der Moraltheologie an der Universität Wien geworden. Die Wirksamkeit des hochgeistigen und großherzigen Mannes, eines echt christlichen Humanisten und bezaubernden Briefschreibers, war aber viel weiter als die eines bloßen Universitätslehrers. Er war zwischen Vogelsang und Ignaz Seipel das geistige Haupt der christlich-sozialen Bewegung in Österreich, freilich niemals in führender politischer Stellung, abgesehen von seinem Sitz im Herrenhaus. Auch die Ernennung zum Bischof seiner Heimatdiözese Leitmeritz, die 1910 in Frage stand, hat er wegen zu hohen Alters abgelehnt. Die geistes- und kirchengeschichtliche Stellung Schindlers beruht in der klugen Durchführung der Intentionen Leos XIII. in Österreich. Schon vor der Veröffentlichung der sozialen Enzyklika des Papstes »Rerum novarum« vertrat er als geistiger Erbe Vogelsangs und Freund Luegers die Idee, den Katholizismus aus der Verbindung mit der

konservativen Partei zu lösen und gleichmäßig alle Berufsstände für das bonum commune zu begeistern. Als Kardinal Schönborn von Prag 1891 in der neuentstehenden Bewegung eine Gefährdung des Konservativismus und der Kirche zu erkennen glaubte, vertrat sie Schindler in einem Vortrag vor dem Papste selbst und erreichte dabei ein Ermunterungsschreiben für Lueger. Auf dem Linzer Katholikentag 1892 gelang es ihm gleichfalls, die Sozialreform zum Siege zu führen. Er erreichte also in Österreich das »Ralliment«, den Anschluß der Katholiken an die Gegenwartspolitik, das Leo XIII. in Frankreich vergeblich anstrebte. Die so begreiflicherweise glänzende Stellung Schindlers bei Leo XIII. ist für Ehrhard in der schwierigsten Lage seines Lebens die Rettung geworden.

Schindler war vor allem auch die Gründung der österreichischen Leogesellschaft 1892 zusammen mit Baron Helfert zu danken, die ähnlich wie die Görresgesellschaft in Deutschland die geistigen Kräfte des Katholizismus sammeln und für die Förderung und Verbreitung der katholischen Wissenschaft einsetzen wollte. Längst vor Karl Sonnenschein hat Schindler die Idee der sozialstudentischen Bewegung erfaßt und in seinem Publikum an der Universität die Studenten für die christliche Sozialreform begeistert.

Schindler hörte Ehrhard auf der Konstanzer Tagung der Görres-Gesellschaft im Herbst 1896 reden und erkannte sofort in ihm nicht nur einen hervorragenden Gelehrten, sondern eine glühende und doch verhaltene Persönlichkeit, die einen viel weiteren Wirkungskreis brauche als den Universitätslehrstuhl. Auch Ehrhards Interesse für die Ostkirche schien ihn noch besonders für einen Wirkungskreis in der Monarchie zu bestimmen, die damals noch so viel Griechischunierte unter ihren Völkerschaften zählte. Als unerwartet der Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Wien frei wurde, gab es für Schindler nur eine mögliche Berufung, die er auch einstimmig in der Fakultät durchzusetzen wußte.

Und nun beginnen die Briefe Schindlers an Ehrhard. Natürlich gab es wie bei jeder Berufung eine Reihe von Bedenken. Hier aber lagen sie lediglich auf seiten des zu Berufenden, und der neue Freund wußte sie mit großem Geschick auszuräumen. Die Herzlichkeit, mit der Schindler dem Jüngeren entgegentrat, bald den

Zauderer Freund nannte und ihn schon auch einmal energisch vorantrieb, ist bestrickend liebenswürdig. Die Verhandlungen mit dem Ministerium, die er ihm abnahm, waren dabei eine Kleinigkeit gegenüber der damals offenbar trotz der riesigen Bautätigkeit in Wien immenses diplomatisches Geschick erfordernden Suche nach einer passenden Wohnung. Die Verhandlungen mit dem Ministerium erforderten nur drei Rückfragen, dagegen die mit den verschiedenen Hausverwaltern zwanzig. Schließlich blieb es doch nach langem Hin und Her bei der Wohnung in der Schlösselgasse in der Nähe der Dreifaltigkeitskirche, in der Ehrhard später seine berühmten Predigten über das Vaterunser hielt.

Am 10. Oktober 1898 fand die Antrittsrede in der Universität über die Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart statt. Sie bestätigte seinem Patron und Freunde Schindler, daß er den rechten Mann an den rechten Platz gebracht hatte, einen Mann, der entschlossen war, der Theologie — und das hieß für ihn neben der biblischen, dogmatischen und praktischen auch der historischen Theologie — den ihr gebührenden führenden Rang im Geistesleben zu erhalten und, wo er verloren war, wieder zurückzuerobern.

Daß es auch um die Stellung der historischen Theologie in der Gegenwart ging, verrät schon der Entschluß Ehrhards, über die Universität hinaus auch auf das allgemeine Kulturleben Wiens einzuwirken. Das wird unzweifelhaft, wenn man seine nun erstmalig klar hervortretende Kulturbestimmung liest: »Die Gesamtaufgabe der menschlichen Kulturtätigkeit ist eine einheitliche und besteht in der immerfort anzustrebenden vollkommeneren Verwirklichung des Humanitätsideals und der damit innerlich und unlösbar verbundenen Verherrlichung Gottes. Diese Aufgabe wird erfüllt durch das Streben nach fortschreitender Verinnerlichung der Ideale des Wahren, Schönen und Guten und nach einer innigeren Verbindung mit dem lebendigen Urquell und dem persönlichen Inhaber dieser Ideale, mit Gott, durch Religion und Religiosität, die ihrerseits mit dem übrigen Kulturstreben der Menschheit in innigem Zusammenhang stehen. In diesem Licht gesehen, erscheint die Geschichte der christlichen Religion und Kirche als der vorzüglichste und edelste Teil der Weltgeschichte und darf sie, richtig aufgefaßt, einen Vorzug und Vorrang in der

Weltgeschichte beanspruchen. Sie ist ja auch das ideale Zentrum derselben im Hinblick auf den absoluten Charakter des Christentums als jener Religion, die allein die Erreichung der wahren Aufgabe der Menschheit ermöglicht.«

Bevor Ehrhard zu diesem öffentlichen Kampf um die führende Stellung der katholischen Kirche auch in der modernen Kultur des 20. Jahrhunderts antreten mußte, waren ihm noch drei glückliche und stille Jahre ruhiger Wirksamkeit an der Universität vor seinen begeisterten Schülern, auch aus anderen Fächern, beschieden. Es war eine seiner Bedingungen gewesen, unter denen er den Lehrstuhl angenommen hatte, daß ein wohlausgestattetes Seminar mit ihm verbunden werde, und schon bei der Antrittsvorlesung konnte die Erfüllung dieser Bedingung verkündet werden. Mit Schindler trat er nun in den Kampf um die Neuordnung des theologischen Studien- und Prüfungswesens ein, der in einigen Jahren glücklich zu Ende geführt wurde. In der Leogesellschaft hatte Schindler schon das Organ geschaffen, das Ehrhard benutzen konnte, um mit den führenden Akademikern zusammenzukommen und zusammenzuarbeiten. Von daher stammt seine Freundschaft mit führenden Laien wie Baron *Helfert*, mit dem Meteorologen *Pernter* und dem Historiker *Hirn*, deren Familien sich Ehrhard mit seiner Schwester Elisa engstens anschloß. Sie alle sind bis zu ihrem Tode eifrige Korrespondenten Ehrhards geblieben. Durch Schindler lernte er den schon weitberühmten Bürgermeister *Lueger* kennen und gewann er das besondere Vertrauen des Kultusministers *Hartl*. Mit der Welt der Künstler verband ihn bald die Freundschaft mit *Richard von Kralik* und *Enrica von Handel-Mazzetti*. In geistlichen Kreisen wurde sein besonderer Freund der Feldvikar und Weihbischof *von Belopotoczky*, der ihm in allen kommenden Stürmen redlich die Treue hielt.

So war bald Ersatz geschaffen für die Trennung von den alten Freunden in Würzburg. Mit Begeisterung hat sich Ehrhard in das lebensfrohe Wien auf dem Höhepunkt der Monarchie eingelebt. Der Historiker beobachtete scharf genug die Sturmzeichen der heraufziehenden Gefahren, und sie bestimmten ihn schließlich, den Schritt in die größere Öffentlichkeit zu tun. Aber noch hoffte er auf eine friedliche Lösung der Schwierigkeiten. Wenn ihm der liberale Geist der Wiener Studentenschaft Sorge machte, dann

schlug ihm um so wärmer die Begeisterung der katholischen Studenten entgegen, wie viele Briefe im Nachlaß mit rührender Treue bezeugen. Der immer Natur- und Bergbegeisterte genoß besonders die herrlichen Spaziergänge im Wienerwald, von dessen Höhen sich eine Landschaft auftat wie von den heimischen Vogesenbergen über das Rheintal hinweg. Nur reichte hier der Blick viel weiter über die Donauebene bis zum Leithagebirge und den kleinen Karpathen, und hier öffnete sich die ganze Weite des Ostens, in den ihn seine Forschersendung wies. So eng war nun schon nach einem Jahr die Freundschaft mit Schindler, daß beide gemeinsam in die Ferien nach Prag und Karlsbad gingen. Von da aber trieb es Ehrhard zu den alten Würzburger Freunden Schell, Abert und Merkle, der mittlerweile dort sein Nachfolger geworden war. Auf der Ravensburger Tagung der Görres-Gesellschaft im August 1899 traf er sich mit dem alten Freunde Eugen Müller und auf der Meraner Tagung der Leogesellschaft wieder mit Schindler, um mit ihm einige Berge zu besteigen und so die Freundschaftsrundreise dieser Ferien zu beschließen.

III. DER LEBENSBERUF UND DIE FORSCHUNGSARBEIT

Wir müssen nun kurz innehalten mit der Erzählung von Ehrhards Lebensgang, um uns ein wenig in seinen Beruf und sein Lebenswerk zu vertiefen. Dabei handelt es sich natürlich nicht um die Beurteilung seiner historischen Methode, die er sich in einem langjährigen Studium erworben hat. Sie ist auch schließlich nur insofern seine Methode, als er sie meisterhaft angewandt hat, im übrigen aber die allgemeine kulturhistorische, nur eben in ihrer Anwendung auf die höchste Kultur, die christliche. Wohl aber handelt es sich um ein Verständnis seiner geistigen Entwicklung. Mit seinem Lebensberuf ging es ihm ja nicht um die wirtschaftliche und nicht einmal um eine rein wissenschaftliche Existenz, sondern um die Erforschung und Verkündigung der Wahrheit über die geschichtliche Entwicklung der Kirche Christi. Ehrhard hat diese Wahrheitsverkündigung nach seiner Sonderbegabung auch als seine eigentliche Priesteraufgabe auffassen müssen. Diese Wahrheit war aber verdeckt, nicht etwa durch den bösen Willen anderer Historiker, denen man keineswegs die subjektiv völlig ehrliche und wissenschaftlich streng exakte Forschungsarbeit absprechen konnte, sondern durch das tragische Schicksal der geistesgeschichtlichen Entwicklung im 19. Jahrhundert, das freilich in seinen Anfängen schon bis in die Reformation zurückreicht.

Ehrhard hat immer ein außerordentlich feines Verständnis für Geistesgeschichte gehabt, ohne daß er schon viel von der sogenannten Ideologiekritik geredet hätte, d. h. von der Aufdeckung der gesellschaftsbedingten Vorurteile bestimmter Schichten und Kreise. Für ihn lag der erschütternde Tatbestand vor, daß die protestantische und noch mehr die liberale Forschung — und das

ging leider in seiner Zeit unentwirrbar durcheinander — mit aller ehrlichen und exakten Arbeit zu anderen Ergebnissen kam als die katholische. Da er vor allem Historiker war, mußte er sich diese Sachlage historisch erklären. Die Lösung, die er fand, hat er zuletzt am glänzendsten in den Luzerner Vorträgen 1926 dargelegt. Wir wissen noch nicht, wann er zuerst die grundsätzliche Klarheit über diesen Tatbestand errungen hat. Er hat von Anfang an bei allen wichtigen Forschungsfragen immer erst die Problemgeschichte behandelt mit dem redlichen Bemühen, Vollständigkeit zu erreichen. So hat er z. B. für die Entwicklung der dogmengeschichtlichen Fragestellung nicht weniger als fünfzig Seiten Literatur zusammengetragen und allein für die drei Luzerner Vorträge finden sich zwanzig Seiten Literaturzusammenstellung im Nachlaß vor.

Seine Lösung für den tragischen Gegensatz zwischen der liberalprotestantischen und der katholischen Forschung ist natürlich auch von den Kämpfen seiner Zeit bestimmt, wenigstens in ihrer Formulierung; es liegen stets verschiedene *Voraussetzungen* zugrunde, die bewußt oder unbewußt von den Forschern gemacht werden, wenn es bei gleicher Ehrlichkeit und Genauigkeit der Einzelarbeit zu verschiedenen Ergebnissen kommt. Die katholische Geschichtsforschung hat um die Jahrhundertwende besonders schwer unter dem Vorwurf gelitten, daß sie überhaupt keine echte Wissenschaft sein könne, weil sie durch die dogmatischen Voraussetzungen gefesselt sei. Ehrhard war sich viel zu genau bewußt, wie sehr die Verschiedenheit der Voraussetzungen die Forschung beeinflußt, als daß er den vergeblichen Ehrgeiz gehabt hätte, völlig voraussetzungslos zu erscheinen. Allerdings erklärte er, er fühle sich durch seine Voraussetzungen keineswegs »als gefesselter Mann« in seiner Forschungsarbeit und wies nun seinerseits den Gegnern nach, wie ihre Voraussetzungen ihre Forschung beeinflußten.

Die wichtigste liberale Voraussetzung war die seit der Aufklärung immer mehr auch im Protestantismus um sich greifende Meinung, daß es keine Wunder geben könne, also auch die Gottheit Christi und die Übernatürlichkeit einer jeden Offenbarung geleugnet werden müsse. Sie wirkte sich in der Kirchengeschichte vor allem durch die Behauptung aus, daß die Wunderberichte der Evan-

gelien nicht gut schon in der ersten Generation nach dem Tod Christi niedergeschrieben sein könnten, sondern erst viel später, nach dem sich langsam ein christlicher »Mythos« gebildet habe. Daher stammte die Tendenz, die Evangelien zeitlich so spät als möglich anzusetzen und die überlieferte Ansetzung zwischen 60 und 90 als vor der Kritik unhaltbar hinzustellen.

Ist doch noch um 1906 von *Artur Drews* die heute auch der ungläubigen Religionswissenschaft schon wieder phantastisch erscheinende Behauptung aufgestellt worden, Christus sei überhaupt nur eine mythische Gestalt und nicht eine historische Persönlichkeit. Ehrhard hat sich später in seinen Christus-Predigten noch ausführlich mit einer solchen Phantasterei auf Grund falscher Voraussetzungen auseinandersetzen müssen. Aber Drews war nur ein später Nachzügler der von der Mythologie des 19. Jahrhunderts beeinflußten Evangelienkritik, und die historische Einzelforschung des späteren Jahrhunderts hatte längst durch ihre sich an die Dokumente haltende Arbeit die nach bestimmten geschichtsphilosophischen Voraussetzungen konstruierende Evangelienkritik des frühen 19. Jahrhunderts überwunden. Nicht unwesentlich hatte dazu beigetragen, daß auch die außerkirchliche Religionswissenschaft den Wunderglauben und vermeintliche Wundererscheinungen als geschichtliche Realität anerkannt hatte, wenn auch die übernatürliche Herkunft des Wunders weiterhin bestritten wurde.

Ernster war es schon, daß *Adolf von Harnack* in seinem »Wesen des Christentums« auch letztlich unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit von Wundern und also auch der Gottheit Christi das Wesen seiner Lehre auf den Glauben an den Vater-Gott und eine allgemeine Gotteskindschaft, auf den unendlichen Wert der Menschenseele und die aufopfernde Menschenliebe beschränkt hatte. So mußten Paulus und Johannes als die Schöpfer der Gottheitsmythe und des Glaubens an einen vergöttlichten Christus statt des Glaubens Jesu selber an den Vater-Gott erscheinen.

Damit fielen aber auch die ganze Dreifaltigkeitslehre, die Christologie und die Erlösungslehre, die grundlegenden Dogmen der altchristlichen Zeit dahin. Sie erschienen nur mehr als ein Entwicklungsprodukt der Verbindung des ursprünglichen rein ethischen Christentums mit dem Hellenismus und Synkretismus, der

orientalisch-griechisch-römischen Religionsmischung um die Wende der Zeiten.
Daher die berüchtigte These Harnacks von der Gnosis als akuter Hellenisierung des Christentums und der altchristlichen Theologie als latenter Hellenisierung, die besonders durch den Einbruch der Logoslehre und der neuplatonischen Philosophie in die Glaubenslehre sich ergeben habe, und die ähnliche These *Rudolf Sohms* von der Verbildung des schlichten Urchristentums der ersten Gemeinden durch die Romanisierung des Christentums bis zu seiner völligen Verdrängung durch eine scheinchristliche Umwandlung des alten römischen Reichs.
Wenn sich diese Geschichtskonstruktionen — denn das waren in Wirklichkeit trotz einer überreichen Dokumentierung diese Thesen —, die ihre Voraussetzungen in einer ungeprüft als herrschende Weltanschauung hingenommenen liberalen Ideologie hatten, als die gültige wissenschaftliche Auffassung der altchristlichen Zeit durchsetzten, dann war dies zweifellos der schwerste Angriff gegen die katholische Kirche, der je geführt wurde. Dann brauchte nur noch die Entstehung des Christentums, wie etwa von Eduard Meyer, dessen Werk »Ursprung und Anfänge des Christentums« seit 1921 erschien, in ähnlicher Weise aus den vorchristlichen Geistesströmungen abgeleitet zu werden, um Kirche und Christentum scheinbar endgültig und scheinbar streng wissenchaftlich in die überwundene Vorgeschichte des glorreichen Aufklärungszeitalters seit 1700 einzuordnen und sie somit jeder autoritativen Kraft in der Öffentlichkeit zu berauben.
Es ist nicht die Aufgabe des Biographen Ehrhards, der zunächst einmal ein Gesamtbild von ihm und seiner geistigen Entwicklung hinzustellen hat, der künftigen genaueren Erforschung und Herausgabe seiner Dogmenkritik und Kirchengeschichte vorzugreifen und jetzt schon eine innere Entwicklungsgeschichte seiner Leitideen zu versuchen. Es kann nur die vorläufige Vermutung ausgesprochen werden, daß er schon in seiner Würzburger Lehrzeit diese ideologischen Zusammenhänge durchschaut hat. Mußte da nicht dem Kirchenhistoriker alles daran gelegen sein, daß der Apologet die Möglichkeit von Wundern zuverlässig nachwies? So ist es sicher kein Zufall, daß sein Freund Eugen Müller schon 1888 über »Natur und Wunder« seine Doktorarbeit schrieb.

Sicher ist, daß Ehrhard schon mit der Periodisierung der Kirchengeschichte in der Würzburger Vorlesung seine Grundgedanken über den Aufbau und Verlauf der Kirchengeschichte klar vor Augen hatte, was einschließt, daß er all die eben entwickelten Zusammenhänge schon durchschaute.

Es ist aber etwas anderes, die falschen Voraussetzungen des Liberalismus zu erkennen und ihre Auswirkung in der einzelnen Fragestellung und Lösung in mühseliger Kleinarbeit aufzuweisen und über jede einzelne Frage in sorgfältiger Würdigung der vorliegenden Tatsachen eine Entscheidung zu treffen. Dazu ist die persönliche Autorität des großen Historikers nötig, die erst langsam im Ringen mit dem ganzen historischen Stoff und seinen verschiedenartigen Bearbeitungen erwachsen kann. Der Entschluß zur Durchführung dieser Aufgabe war der wissenschaftliche Lebensberuf Ehrhards.

Es ist natürlich hier unmöglich, auch nur die wichtigsten Einzellösungen von kirchengeschichtlichen Grundfragen anzudeuten. Für ihre Kenntnis stehen ja die veröffentlichten Werke Ehrhards zur Verfügung und wird vor allem einmal sein Lebenswerk, die große Kirchengeschichtsvorlesung, herangezogen werden müssen. Dennoch gibt es einen Weg, den Gang seiner Untersuchungen im Großen vorzulegen, weil Ehrhard mehr war als nur ein Meister und eine Autorität zur Lösung von Einzelfragen, bei denen er oft genug das Beste leistet, wenn er bescheiden sagt: »Ich glaube«, »ich meine in Anbetracht der bruchstückhaften Überlieferung, daß sich die Sache so oder so verhalten habe.« Er war außerdem Geschichtsphilosoph und Pädagog. Schon von der ersten Würzburger Vorlesung an hat er als Geschichtsphilosoph den allergrößten Wert auf die genaue Periodisierung der Kirchengeschichte gelegt, die auch äußerlich mit der strengsten Pedanterie der Paragraphen und immer weiterer Unterteilungen angelegt ist, weil der Pädagoge nur so die volle Klarheit und die Bewältigung eines Riesenstoffs auch durch seine Studenten erreichen konnte.

Sein Periodisierungsprinzip ist die Bestimmung und der Zusammenschluß der einzelnen Entwicklungsabschnitte nach den tragenden Faktoren des Geschehens. In der vorzüglichen allgemeinen Einleitung und Methodenlehre sind als Hauptfaktoren der Ge-

schichte überhaupt Gott, die Natur und der Mensch genannt, für die einzelnen Perioden aber sind mit schärfstem soziologischem Blick die einzelnen Gruppen bestimmt, die das Geschehen vorangestoßen und das Zusammenspiel der Kräfte getragen haben. Ihre Einheit macht den Stil der Perioden oder eines Zeitalters, ja der einzelnen Generationen aus. Das ist ein wesentlicher Unterschied etwa gegen die Ideengeschichtsschreibung Rankes, bei der immer noch zu intellektualistisch die Ideen als solche und nicht die Ideenträger ins Auge gefaßt werden, und erst recht gegen die Entwicklungsvorstellung des deutschen Idealismus, wonach ein hoch über dem Geschehen schwebender objektiver Geist sich nach seinem inneren Eigengesetz entwickeln und sich höchstens gelegentlich auf führende Persönlichkeiten herablassen soll. Wenn etwa von Ehrhard zur Bestimmung des Mittelalters unter seinen fünf Faktoren auch der Universalismus als ein scheinbares Abstraktum, bloß als Idee genannt wird, und endlich der Subjektivismus und der Individualismus für die Neuzeit, dann sind auch hier die übernationalen Mächte des Papsttums und Kaisertums gegenüber den Einzelvölkern gemeint, in der Neuzeit aber wirklich die einzelnen, von den Lebensmächten schon emanzipierten Persönlichkeiten.

Verfolgt man unter diesem Gesichtspunkt die Periodeneinteilung Ehrhards, dann leuchtet sofort sein tiefes Verständnis für die Entwicklungskräfte auf, ja auch für die Gesetzlichkeit in der Geschichte, von der er unbekümmert um die Freiheit in ihr und um ihre sogenannte Einmaligkeit und Einzigartigkeit spricht.

Die drei Perioden der altchristlichen Zeit sind nach Ehrhard das Urchristentum, die Kirche der Märtyrer und Bekenner und das Zeitalter der altchristlichen, griechischen, lateinischen und östlichen Kirchen nach Konstantin.

Das Urchristentum zerfällt aber wieder in drei Stadien. »Das große Gesetz der Entwicklung in Zeit und Raum, das nicht nur alles menschlich-natürliche Geschehen, sondern auch das göttlich-übernatürliche Wirken innerhalb der Menschheit beherrscht, weil es in dem Wesen des geschaffenen Seins begründet ist, gilt wie für alle späteren christlichen Jahrhunderte, so auch für das erste, das wir als die Zeit des Urchristentums zu bezeichnen pflegen. Aus den Quellen, die uns über diese erste Zeit unterrichten, er-

gibt sich nämlich, daß das Urchristentum nicht im ersten Augenblick der Entstehung seine fertige Gestalt hatte; es mußte vielmehr drei Lebensstadien durchschreiten, um zu seiner Vollendung zu gelangen. Das Judenchristentum bildete das Anfangsstadium des neuen religiösen Lebens, das Christus der Menschheit brachte, innerhalb des jüdischen Volkes in der Urkirche von Jerusalem mit dem Apostel Petrus an der Spitze. Das Wirken des Völkerapostels Paulus bedeutete den ersten Fortschritt der neuen Religion in der großen Welt des römischen Reiches und zugleich ihre volle Befreiung von den Fesseln des mosaischen Gesetzes. Der dritte in dem apostolischen Triumvirat, Johannes der Evangelist, gab ihr die definitive Ausrüstung für die Gewinnung der hellenistisch-römischen Kulturwelt durch die Aufnahme des mit einem neuen Inhalt erfüllten griechischen Logosgedankens in die Botschaft von dem fleischgewordenen Sohn Gottes und Erlöser der Welt sowie für die Eroberung der ganzen Menschheit ohne jede Schranke von Zeit und Raum durch die Enthüllung des tiefsten Geheimnisses der Person Jesu von Nazareth« (Die Kirche der Märtyrer, Seite 1).

Der soziologische Grundgedanke dieser klassischen Sätze ist der, daß die Verkündigung des Christentums von der Menschheit gar nicht anders aufgenommen werden konnte als nach dem heilsgeschichtlich vorbereiteten Verständnis seiner ersten Bekenner, von Christen aus der Kulturnation der Juden und der Heiden, daß aber auch das beharrende Judenchristentum sehr bald zur Sekte verkümmern mußte, und daß ebenso aus dem viel mannigfaltigeren Heidenchristentum, wenn es nur seine eigenen kulturellen Voraussetzungen festhielt, sich immer wieder verkümmerte Sekten und Häresien abspalten mußten. Durch diesen Entwicklungsvorgang ist das »tertium genus«, das dritte neue Geschlecht aus Juden und Heiden herangereift, das mit dem Geheimnis des johanneischen Logos-Christus, mit seiner apostolischen Glaubenslehre und mit seinem ersten Kult, mit seinem sakramental-gnadenhaften, sittlich-religiösen Leben und mit seiner hierarchischen Kirchenverfassung bereits der Früh-Katholizismus war.

Damit ist aber die kulturelle Selbständigkeit des großkirchlichen Lebens deutlich gemacht, also gerade im Gegensatz zur Meinung

Harnacks und Sohms jetzt schon die immer klarere Ausscheidung des Judaismus, Hellenismus und Romanismus aus dem ursprünglich christlichen Leben vorbereitet.
Die volle Klarheit über diese erste Periode mitsamt den Einzelbeweisen hat Ehrhard nach einer eigenen Bemerkung im Nachlaß erst später erreicht und am schönsten in den drei Luzerner Vorlesungen dargestellt, aber auf dem Wege zu ihr war er schon seit der ersten Würzburger Vorlesung.
Die zweite Periode, die Kirche der Märtyrer und Bekenner, ist die Verfolgungszeit bis 313, genauer bis 324. Sie gliedert sich nach der Selbstverteidigung der Christenheit gegen die heidnischen Volksmassen und die römische Staatsgewalt, nach ihrer Selbstbehauptung im Abwehrkampf gegen den Gnostizismus und Montanismus und nach der Selbstgestaltung der katholischen Kirche zur Trägerin der christlichen Weltreligion.
In dem Augenblick, in dem die Kirche durch ihre Missionserfolge aus der Verborgenheit heraustritt, beginnt eine neue Lage für sie. Jetzt sind es nicht mehr bloß die fast unwillkürlichen und unbewußten Widerstände der in ihren eigenen Anhängern wirksamen Kulturnationalitäten, gegen die sie sich zu wehren hat, jetzt greift sie der römische Staat und der griechische Geist selber an. Nun treten die führenden Lebensmächte der Zeit auf den Plan.
Gegen den Angriff der römischen Weltmacht, die die Unterordnung der Christen unter die herrschende Staatsreligion verlangte, konnte sich die Kirche nur durch das Martyrium wehren. Diese Heldenzeit der Kirche mit ihren Tausenden von Märtyrern hat Ehrhard besonders eindringlich untersucht und geschildert. Sollte doch die Untersuchung der Märtyrerakten, die das unmittelbarste Zeugnis christlichen Heldenmuts und christlicher Gesinnung sind, seine eigentliche Lebensarbeit werden. Bald setzte aber auch eine geistige Abwehr dieses Angriffs durch die Apologeten ein, die Begründer der christlichen Philosophie, die die Staatsautorität mit philosophischen Gründen vom Unrecht ihres Kampfes gegen die Christen zu überzeugen suchten. Dabei ist aber viel mehr geleistet worden als nur ein Verteidigungskampf, nämlich eine völlig selbständige Geschichtsauffassung von der

religiösen und geistigen Sendung des Christentums in der Welt.

Die Verselbständigung des christlichen Geistes war aber von höchster Bedeutung für den neuen großen Kampf um die Erhaltung des echten Charakters der Glaubenslehre, der gegen die sogenannte Gnosis zu führen war. Die Ursprünge dieser ausgedehnten Geistesbewegung sind immer noch sehr dunkel, so daß ihr Ehrhard noch 1930 eine höchst eingehende Untersuchung widmete, die auf 150 Seiten sämtliche Stellen über sie bei den Kirchenvätern und die ganzen übrigen Dokumente des Gnostizismus zusammenstellt. Dies wertvolle Manuskript liegt noch unveröffentlicht im Nachlaß, ist aber die Grundlage für die meisterhafte Darstellung des Gnostizismus in der »Kirche der Märtyrer«.

Der Hergang dürfte wohl der gewesen sein, daß sich in Samaria durch Simon Magus eine antijüdische Sekte gebildet hat, die der alttestamentlichen Genesis eine mythologische, aber doch auch sehr stark von der hellenistischen Philosophie, besonders dem Neupythagoreismus und dem zu ihm gehörenden Philo Judäus beeinflußte Kosmogonie entgegenstellte. Es sollte die Herkunft des Bösen in der Welt und die Erlösung davon durch die Erkenntnis von einem geistigen Teil im Menschen erklärt und dessen Rückkehr zum Vater-Gott gelehrt werden, der ein anderer sei als der jüdische Schöpfergott. Die Bewegung griff auf Syrien über durch Satornil und nach Kleinasien durch Markion, vor allem aber nach Alexandrien, wo sich mehrere Gnostikersekten bildeten, deren bedeutendste die Valentins mit einer sehr hohen Geistphilosophie war.

Man darf heute wohl nach neueren Forschungen noch strenger, als Ehrhard es getan hat, den heidnischen Charakter des Gnostizismus betonen und muß ihm auch die mit christlichen Schriften arbeitende Gnosis zurechnen, weil für diese die christliche Lehre ja nur religions-philosophisch als eine Ausdrucksform und Einkleidungsform ihrer Kosmogonie und Selbsterlösungslehre in Betracht kam.

Der Kampf gegen diese Sektenbewegung war deswegen so ernst, weil sich in ihr der kosmologische Höhepunkt der hellenistischen Philosophie verkörperte. Er wurde zunächst von der kirchlichen

Autorität geführt, die gegen sie die Glaubensregel aufstellte und durch die Verwerfung falscher gnostischer Evangelien und Apostelgeschichten schließlich den festen Kanon des neuen Testaments gewann. Dann aber auch durch die christlichen Philosophen und Apologeten, die die Geheimlehre der gnostischen Sekten erforschten und entlarvten und uns weitaus die meisten Berichte über sie erhalten haben. Vor allem aber haben sie in einer hohen, eigentümlich christlichen Geistigkeit den wesentlichen Inhalt der christlichen Lehre, wenn auch gewiß noch nicht in einer vollkommenen Theologie, festgehalten und damit den Standpunkt gewonnen, um den Versuch einer akuten Hellenisierung des Christentums, der Umwertung der positiv christlichen Offenbarungsreligion in eine bloße Weltanschauung, abzuwehren. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, hier ganz klar zu sehen, was vorliegt. Die Apologeten haben nicht etwa die akute Hellenisierung des Christentums in der Gnosis durch eine schleichende katholische ersetzt, sie haben schon grundsätzlich den Hellenismus überwunden. Wenn Tertullian von einigen späteren Gnostizisten sagen konnte, aus Christen sind sie Philosophen geworden, so gilt schon von Justin: aus einem Philosophen wurde er ein Christ. Man darf nur nicht, weil manches zeitentsprechend bei diesen Denkern hellenistisch gesagt ist, übersehen, daß ihre ganze Existenz im Glauben an die Erlösungstat Christi und deren Vermittlung durch die Kirche beruhte, und daß sie die Selbsterlösung grundsätzlich verworfen haben, wenn auch natürlich nicht die Selbstheiligung.

Ganz ähnlich vollzog sich der Abwehrkampf gegen den Montanismus, ein sektiererisches Wiederaufleben des urchristlichen Enthusiasmus hauptsächlich in Kleinasien.

Aber so wesentlich auch diese Abwehrleistungen für die Reinhaltung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens gewesen sind, wichtiger noch war die dritte Aufgabe dieser Periode, die Selbstgestaltung der katholischen Kirche zur Trägerin der christlichen Weltreligion.

Die erste völlig eigenständige Selbstgestaltung des Christentums lag in der Verwirklichung der katholischen Kirchenidee. Wohl hat es auch schon in den alten Hochkulturen vorübergehend einen Gegensatz zwischen der staatlichen und religiösen Autorität

gegeben, aber die grundsätzliche Trennung der beiden Lebensmächte durch die radikale Überwindung der staatlichen Nationalreligion ist an sich schon eine entscheidende weltgeschichtliche Leistung des Christentums für die geistige Freiheit, die unendlich weit abliegt von einer Romanisierung des Christentums oder auch nur von einer äußerlichen Christianisierung des römischen Imperiums, das ja jetzt das Christentum von der ausschließlichen Geltung der autoritären Staatsreligion aus bekämpfte. Die göttliche Stiftung der Kirche durch Christus und die Nachfolgeordnung der Bischöfe hat hier von Anfang an klare Autoritätsverhältnisse geschaffen, die noch besonders durch den Sitz Petri in der Hauptstadt des Weltreichs befestigt wurden. Ehrhard hat schon 1895 in Würzburg eine Nebenvorlesung begonnen, die kirchengeschichtliche Streitfragen behandeln sollte. Er hat es freilich nur zu zweien gebracht: »Petrus in Rom« und »Das Vatikanum«. Dafür ist gerade die Vorlesung über die Frage nach dem Bischofssitz Petri in Rom ein kleines Meisterstück geworden, wie man Streitfragen historisch behandeln soll.
Allein schon die Aufdeckung, wie es überhaupt bereits in der Reformation zu einer Anzweiflung der Überlieferung gekommen ist, klärt das meiste. Dann freilich müssen alle schriftlichen und archäologischen Zeugnisse des Altertums sorgfältig zusammengetragen werden, bevor die Entscheidung gefällt werden kann. Bekanntlich ist durch die Aufdeckung des ursprünglichen Petrusgrabes in San Sebastiano heute die Frage endgültig entschieden.
Die zweite Aufgabe war die Gestaltung der Glaubenslehre. Hier war zu zeigen, inwiefern schon die Arbeit der Apologeten ein Vorstadium der theologischen Wissenschaft gewesen ist, in dem die Christianisierung des Hellenismus einsetzte. Besonders aber war die Bedeutung der alexandrinischen Schule aufzuhellen und die ihrer beiden ersten und größten Meister, Clemens und Origenes. Beide hat Ehrhard in besonderer Würdigung ihrer eigensten Art sehr geschätzt. Origenes nennt er, sooft es geht, den »Großen«, und die Darstellung seiner Persönlichkeit und Theologie wäre sicher ein besonderes Glanzstück seiner Dogmengeschichte geworden; wir haben ein fast tragisch-komisches Zeugnis dafür: mitten in einem Vorlesungskonvolut des Nachlasses sind zwei

Briefe des Verlags Kirchheim in Mainz an ihn liegengeblieben, in denen der enttäuschungsgewohnte Verleger bescheiden bittet, das Manuskript Ehrhards für den »Origenes« in der »Weltgeschichte in Charakterbildern« zuerst für 1906 und dann für Ende 1908 zu erhalten. Ehrhard hat ja auf dies Unternehmen, zu dem sich führende katholische Gelehrte zusammengetan hatten, sehr große Hoffnungen gesetzt, und sich selber hatte er seinen Lieblingstheologen Origenes vorbehalten. Aber auch dies Versprechen ist im Meer der anderen Arbeiten seines überlasteten Forscherlebens untergegangen. So müssen wir uns mit der kurzen, aber glänzenden Darstellung in der »Kirche der Märtyrer« begnügen.

Auch eine eingehende Darlegung der antiochenischen Theologie gehörte zu den großen Plänen Ehrhards, hatte er doch schon mit der Entdeckung eines verlorenen Hauptwerks Theodorets von Cyrus einen schönen Anfang dazu gemacht. Zudem war ihm die historisch-kritische Art der Antiochener besonders sympathisch, und so versprach er schon in der ersten Straßburger Lehrtätigkeit eine Monographie über dieses Thema. Aber wieder müssen wir uns mit dem kurzen Kapitel darüber in der Kirchengeschichte der Bonner Buchgemeinde begnügen.

Die dritte Aufgabe war die Ausbildung des Gottesdienstes und die vierte die des sittlich-religiösen Gemeindelebens, dem eine sehr eingehende Darstellung, besonders auch über die Bußlehre, in der »Kirche der Märtyrer« gewidmet ist.

Überblickt man die grundsätzliche Stellung Ehrhards zu dieser entscheidenden Epoche der Geschichte der Kirche und die Forscherleistungen, die er für sie vollbracht und wenigstens noch nach ihren Grundzügen in den Luzerner Vorträgen und in der »Kirche der Märtyrer« veröffentlicht hat, so versteht man schon sein hohes Sendungsbewußtsein und die Gewißheit, hiermit eine für die Verteidigung und Verherrlichung der Kirche höchst wichtige Lebensaufgabe gefunden zu haben. Freilich konnte nicht alles, was er plante, ausgeführt werden, aber sein Sieg über die liberale Forschung stand ihm schon seit der Wiener Zeit deutlich genug vor Augen und gewährte ihm eine tiefe Befriedigung mitten im ständigen tragischen Ringen mit der Endlichkeit auch seiner immensen Arbeitskraft.

Übrigens hat er mit der gewohnten Nüchternheit und Überlegenheit einige grundsätzliche Betrachtungen über das Verhältnis von Griechentum und Christentum in der »Kirche der Märtyrer« (S. 269—271) niedergelegt, die es verdienen, als klassische Stellen aus seinem Werk auch hierher gesetzt zu werden.

»... Der Fehler liegt darin, daß diese *Ähnlichkeiten zu Abhängigkeiten* gestempelt werden und die These aufgestellt wird, daß Entlehnungen aus der orientalischen und hellenistischen Umwelt Wesensbestandteile des Frühkatholizismus geworden seien. Diese These verkennt den *wesenhaften Unterschied* des Inhaltes und Sinnes der beiderseitigen, der Form nach ähnlichen religiösen Erscheinungen. Diesen neuen Inhalt und Sinn konnte ihnen das junge Christentum geben vermöge jener Assimilationskraft, die sich in allen organischen Gebilden sowohl physischer als moralischer Natur offenbart, und die gerade das junge Christentum in einem um so höheren Grade besaß, je kräftiger seine Eigenart und je größer sein Gegensatz zur heidnischen Umwelt war.

Eine vorurteilslose Untersuchung dieser sogenannten Entlehnungen führt zur Unterscheidung von drei Arten derselben:

1. Wirkliche und eigentliche Entlehnungen aus der Gedankenwelt der griechischen Philosophie, die von Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts, vor allem von Origenes gemacht wurden bei dem Versuch, den christlichen Inhalt des Glaubens geistig zu erfassen, die aber mit diesem in einem *inneren Widerspruch* standen. Diese wurden samt und sonders von der Kirche abgelehnt, und im katholischen Dogma findet sich davon keine Spur.

2. Die zweite Art von Entlehnungen bilden jene Gedankenkomplexe der griechischen Philosophie, die in einem *harmonischen Verhältnis* zu christlichen Grundgedanken standen, weil sie auf einer richtigen Deutung der Innen- und Außenwelt beruhen. Sie konnten in die kirchliche Theologie aufgenommen werden, ohne deren Selbständigkeit und Eigenart zu vernichten oder zu gefährden. Ja noch mehr! Ihre Aufnahme war kraft der grundsätzlichen Anerkennung der Harmonie zwischen Natur und Gnade, Vernunft und Glauben seitens der katholischen Kirche geradezu geboten.

3. Die dritte Art besteht aus den *religiösen Symbolen und Ge-*

bräuchen, die in den vorchristlichen Erlösungsreligionen üblich waren. Hier wurde sorgfältig unterschieden. Jene, die ihrem Wesen nach in dem heidnischen Götterglauben, in der Zauberei, Magie, Nekromantie, Astrologie, mit einem Worte, in dem *Naturalismus* der heidnischen Mysterienreligionen begründet waren, hat die Kirche nicht nur nicht aufgenommen, sondern positiv und energisch bekämpft. Diejenigen, die neutralen Charakters und *allgemein menschlichen,* nicht spezifisch heidnischen Ursprungs waren, zog sie zwar in ihren Dienst, gab ihnen aber einen neuen Sinn und einen von dem heidnischen wesentlich abweichenden, christlichen Inhalt. Für das Fischsymbol ist der Beweis dafür durch die monumentale Monographie von Franz Joseph Dölger erbracht worden, die dieses Symbol durch alle antiken Völker, Kulturen und Religionen verfolgt und in überzeugender Weise zeigt, daß es in der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts eine ganz andere Bedeutung hatte als in allen nichtchristlichen Religionen.

In der Unterscheidung dieser drei Arten von Entlehnungen erblicke ich die richtige Lösung des vielbehandelten Problems: *Griechentum und Christentum.* Seine falsche Lösung, derzufolge das werdende Christentum wohl die in dem Gnostizismus liegende akute Hellenisierung abgewiesen hätte, aber einem allmählichen und unmerklichen Hellenisierungsprozeß anheimgefallen wäre, wurde nicht zuletzt durch die abstrakte Formulierung verschuldet, die man ihm gegeben hat, weil sie die Vorstellung erweckt, als wären Griechentum und Christentum wie zwei *geschlossene Größen* einander gegenübergetreten. Das Griechentum, d. h. die hellenistische Geisteskultur und die Religiösität, die zur Zeit der Entstehung und ersten Ausbildung des Christentums im römischen Reich herrschten, war nichts weniger als eine einheitliche in sich geschlossene Größe. Diese Einheitlichkeit und Geschlossenheit hat es vielleicht niemals besessen; sicher hatte es sie damals verloren, in der Geisteskultur infolge der Gegensätze zwischen seinen verschiedenen philosophischen Schulen, noch mehr in der Religiösität durch das Eindringen der orientalischen Kulte in die griechischen. Man spricht daher von dem *religiösen Synkretismus* jener Zeit; dieses Wort darf aber nicht dahin verstanden werden, als bezeichne es ein irgendwie einheitliches Ge-

bilde, das aus diesem Zusammenwachsen heterogenster Elemente hervorgegangen wäre. In Wirklichkeit herrschte in der hellenistischen Welt, als das Christentum mit ihr in Berührung kam, ein geistiges und religiöses *Chaos;* denn ihre Geisteskultur und Religiösität waren ohne einheitliche Organisation, ohne bindende Autorität, ohne feste Gedanken und ohne bestimmtes Ziel.
Noch unzweckmäßiger als der Ausdruck Griechentum ist in diesem Zusammenhang das Wort Christentum; denn dieses legt die Auffassung nahe, als habe es sich um ein *abstraktes System christlicher Gedanken* gehandelt, das sich mit der hellenistischen Gedankenwelt auseinanderzusetzen hatte. In Wirklichkeit handelte es sich um ganz konkrete *Christengemeinden,* die von den Aposteln und ihren Nachfolgern im griechischen Sprach- und Kulturgebiet gegründet worden waren und in einem schroffen Gegensatz zu ihrer Umwelt standen. Sie waren schon infolge dieses Gegensatzes, noch mehr aber durch das dreifache Band eines Glaubens, einer Hoffnung und einer Liebe fest aneinandergekettet und stellten die einheitlichste und geschlossenste geistige und religiöse Größe dar, die es je auf Erden gegeben hat. Diese innere Einheit und Geschlossenheit haben sie dadurch bewahrt, daß sie alle von der apostolischen Überlieferung abweichenden Gestaltungen, die in ihnen selbst entstanden und aus naheliegenden, psychologischen Gründen entstehen mußten, nach sorgfältiger Prüfung und reifer Überlegung aus ihrer Mitte verwiesen und auf diese Weise für sich unschädlich machten.«
Die dritte Periode ist die der befreiten griechischen und lateinischen Kirche. Es ist Ehrhard vergönnt gewesen, seine Auffassung wieder selbst in einem fertigen Buche einer großen Lesergemeinde vorzulegen, und sicher würde dies Buch als eine seiner größten darstellerischen Leistungen in der Kirchengeschichte allgemein anerkannt sein, wenn nicht hinter der reinen und scheinbar nüchternen und trockenen Sachlichkeit die hohe Kunst des Geschichtsschreibers völlig zurückträte. Der Biograph hat besonders hier die Verpflichtung, die Leistung der Meisterhand verständlich zu machen, so gut es geht.
Einer seiner wenigen ebenbürtigen Gegner, *Schrörs,* hat von einem anderen Buch Ehrhards gesagt, darin stünde dicht neben großzügigen geschichtsphilosophischen Ausblicken der banale

Schematismus eines bloßen Kompendiums. Das dürfte überhaupt das schlimmste Vorurteil sein, das auch der gutwillige Leser von Ehrhards Werk zu überwinden hat, bevor er zur vollen Einsicht seiner Bedeutsamkeit vordringt. Bei diesem Urteil ist nämlich vorausgesetzt, der große Historiker müsse immer neue und überraschende Forschungsergebnisse vorlegen, er dürfe niemals die gewohnte Auffassung vertreten, weil sie schon bekannt ist und so neben dem Neuen und Überraschenden leicht banal wirkt. Damit wird aber nur der Maßstab eines historischen Romanschriftstellers an den Gelehrten herangetragen. Ehrhard war aus zwei Gründen himmelweit entfernt von einer schöngeistigen Geschichtsschreiberei. Wohl hat er oft genug betont, daß die vorwärts drängende Forschung unerläßlich sei, um noch viele dringend zu lösende Aufgaben zu bewältigen und um die Kirchengeschichtswissenschaft lebendig zu erhalten, besonders auch, um junge Forscherkräfte für sie zu gewinnen. Aber viel wichtiger war ihm noch die geistige Bewältigung einer Zeit, und nur so konnte er hoffen, als der hervorragende und strenge Lehrer, der er war, auch die jungen Theologen gerade mit der Pedanterie seiner scharfen Einteilungen und ständigen Unterteilungen zu zwingen, sich die entscheidenden Faktoren klar zu machen, die Geist und Gesicht einer Periode bestimmen.

In dem Augenblick, in dem die beherrschenden Kräfte einer Zeit herausgestellt sind, ordnet sich der unermeßliche Stoff, treten die unübersichtlichen Einzelereignisse unter eine Ordnung, die verstanden werden kann und nicht bloß memoriert zu werden braucht. Schließlich muß der Hörer oder Leser selber im Geiste dieser Zeit denken lernen, selber die Ereignisse nach ihrer Gesetzlichkeit verstehen können. Die Frage ist nur, ob die Ordnung dem Stoff als bloße Geschichtskonstruktion aufgezwungen wird, oder ob sie wirklich in ihm selber wirksam ist. Das entscheidet allein die Durchführung der Gesichtspunkte im ganzen vorliegenden Stoff. Fügt er sich nicht, dann ist entweder eine falsche Geschichtskonstruktion gemacht worden, oder die Geschichte selbst ist ein sinnloses und zufälliges Geschehen. Fügt er sich aber, dann haben sich drei große Dinge ereignet: die betreffende Periode ist verständlich geworden und damit auch lehrbar im höheren Sinn, die Geschichtschreibung ist über die bloße Tatsachenhäu-

fung hinaus erst Wissenschaft geworden in einer Versöhnung von Forschung, Geschichtsphilosophie und Soziologie, die unnötigen Grenzen dieser Fächer, die ja nur der Arbeitsteilung dienen, sind niedergelegt, vor allem aber ist ein Stück Geschichte selbst in seinem Sinn erkannt, die scheinbare Sinnlosigkeit des Geschehens widerlegt und trotz der vielen Schwächen und Einseitigkeiten im Geschichtsverlauf die höhere Führung über ihr greifbar geworden.

Als die treibenden Kräfte dieser Periode sind von Ehrhard die Nationen erkannt worden, die nun mit neuer Wucht in den Universalismus der Kirche einbrechen. Es handelt sich freilich immer noch nicht um einen bewußten und erweckten Nationalismus; nur die Unterschiede der lateinischen und griechischen Kirche und in ihnen wiederum der italienischen, nordwestlichen und afrikanischen, der griechischen, kleinasiatischen, syrischen und ägyptischen finden jetzt unter einem ganz neuen Verhältnis zwischen Kirche und Staat eine kirchlich-politische Vertretung, die höchst folgenreich geworden ist. Warum man diese versteckten Kräfte immer wieder übersieht, liegt in der Kompliziertheit der neu auftretenden Verhältnisse. Immer wieder hat man die Frage nach der geschichtlichen Bedeutung der Befreiung der Kirche durch Konstantin viel zu abstrakt betrachtet, nie Licht und Schatten gleichzeitig nebeneinandergestellt und vor allem nicht die ganz konkrete Auswirkung der neuen Konstellation in Verbindung mit den nun erst hervortretenden und kirchenpolitisch geformten Nationalkräften gebracht. Daß Ehrhard all das zusammensieht mit der Weite des geschichtsphilosophischen und soziologischen Blicks für die treibenden Kräfte und zugleich mit der ganzen Schärfe des Forscherblicks in alle Einzelheiten der Verfassungsentwicklung, Dogmengeschichte und allgemeinen kirchlichen Kultur, das ist seine Sonderleistung, Frucht seiner so überaus seltenen zugleich prinzipiellen und speziellen Betrachtungsweise.

Die Lichtseiten waren die neue Freiheit, in der sich nunmehr die Kirche entfalten konnte, die Gunst der Inhaber der staatlichen Macht und die Mobilisierung der sachlichen und persönlichen Kulturkräfte des römischen Reichs für sie. Unvermeidlich damit verbunden aber waren die Schattenseiten, daß nun der Weltgeist,

der Nationalgeist und das politische Gift in das Kirchenleben eindrangen und zu jener neuen eigentümlichen Konstellation der Kräfte führten, die diese Periode bestimmt.
In dem Augenblick, wo statt der Verfolgung der Kirche durch den Staat seit 324 ein merkwürdiges Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung der beiden führenden Lebensmächte trat, mußte sich die Verfassung der Kirche nicht innerlich — denn hier blieb sie ja päpstlich und bischöflich —, aber in ihrer Bedeutung und Auswirkung für das Gesamtleben entscheidend umgestalten.
Ohne daß einer der Päpste bis zu Leo I. und Gregor dem Großen irgend etwas dazu getan hätte — und das ist vielleicht der wichtigste Gesichtspunkt dieser Betrachtungsweise —, erhob sich das Papsttum zu führender Bedeutung in diesem Zusammenspiel der Kräfte, fast so, wie es später die Legende allzu kindlich und allzu persönlich in ihrer Unfähigkeit, indirekte Folgen zu erfassen, ausgedrückt hat: Konstantin selber habe der römischen Kirche das Westreich übertragen. Ehrhard freilich wäre noch zu ängstlich gewesen, der Legende einen solchen tiefen Blick zuzusprechen.
Mit der Verlegung der Hauptstadt nach Konstantinopel rückte auch der nunmehr plötzlich auftretende zweite Mittelpunkt der Kirchenpolitik dorthin, d. h. genauer der Staatspolitik in der Kirche. Was für eine Machtfülle in die Kirchengeschichte damit einbrach, zeigte sich bald im Günstigen und noch mehr im Ungünstigen bei den arianischen Streitigkeiten seit dem Konzil von Nizäa. Nun besaß aber Konstantinopel keine kirchliche Tradition. Wie großzügig sie Konstantin selbst zu schaffen gedachte, verrät sein Plan, sein eigenes Grab in der Apostelkirche mit den Gräbern der zwölf Apostel zu umgeben, was allerdings nicht gelang. Auch die Schöpfung und Rangsteigerung des Patriarchats von Konstantinopel bis zur Gleichstellung nicht nur mit den petrinischen von Alexandrien und Antiochien, sondern sogar von Rom, hat fast ein Jahrhundert gedauert.
Mit den nun so überaus wichtig gewordenen Patriarchaten und ihrer Jurisdiktion über die Provinzen und Diözesen nach der Reichseinteilung war die kirchen- und staatspolitische Form für die nationalen Unterschiede in der Kirche gewonnen, und besonders die ägyptischen und syrischen Patriarchen mit ihren mäch-

tigen Großstadtkirchen sind die Hauptstreiter in den Kämpfen dieser Periode gegen die »Melchiten«, die Kaiserlichen und den Papst geworden.

Die dramatischen Verwicklungen, die sich so ganz unbeabsichtigt aus der neuen kirchenpolitischen Lage ergaben, haben zu der großartigen Entfaltung des Kirchenlebens beigetragen, die trotz der schweren dogmengeschichtlichen Streitigkeiten die geistige Blütezeit der alten Christenheit gewesen ist. Erst auf ihrem Hintergrund werden die letzten trinitarischen Streitigkeiten verständlich, so der Arianismus, der in der früheren Periode wohl mit der Verurteilung des Arius überwunden gewesen wäre, jetzt aber durch das Eingreifen der Kaiser sich fast noch ein Jahrhundert mit den erstaunlichsten Wechselfällen hinzog. Letztlich stammt er aus der antiochenischen Schule, aus dem syrischen Nationalgeist, der auch der eigentliche Träger des Nestorianismus mit einer vorwiegend moralisch-asketischen Auffassung der Christologie gewesen ist und seinen Gegner im alexandrinischen, mystisch gestimmten Monophysitismus erhielt. Erst durch die mächtigen Patriarchate sind die kirchenpolitischen Kämpfe möglich geworden und ist schon jener Konfessionalismus der orientalischen Kirchen vorbereitet worden, der sie schließlich durch ihre törichte Feindschaft gegen die »Kaiserlichen« dem Islam zum Opfer fallen ließ. Für die dogmatischen Streitigkeiten ist aber immer noch der griechische Nationalgeist maßgebend mit seiner hohen spekulativen Begabung.

Für den lateinischen Westen, der aus römischem Geist vorwiegend praktisch und darum auf die persönliche Heilsaneignung gerichtet war, ist die Spaltung zwischen der afrikanischen Kirche und der italienischen Kirche kennzeichnend, in welch letzterer die pelagianischen Streitigkeiten ausgetragen worden sind. Die Überbetonung des menschlichen Anteils an der Heilsgewinnung ist allerdings im Zusammenhang mit dem Nestorianismus im moralisch-asketischen Antiochien entstanden, aber in Rom aufgenommen und schließlich durch Augustin siegreich abgewehrt worden. Freilich ist dabei dem großen Kirchenvater des Westens selber trotz seiner hohen universalen Geistigkeit doch auch der afrikanische Nationalgeist und Rigorismus in der Frage der Prädesti-

nation in die Quere gekommen, gerade dort, wo er nicht die allgemeine Kirchenlehre vertritt.
Erst mit der Einordnung in diese konkrete geschichtliche Lage und ihrer Zuordnung zu den nationalen Schulen erhalten die Lebensbilder der führenden Persönlichkeiten des Glaubens- und Geisteslebens dieser Zeit die gehörige Lebendigkeit. Eine Neuerscheinung des Glaubens- und Sittenlebens muß gesondert betrachtet werden: das von Ägypten über Palästina und Syrien bis nach Konstantinopel und dem Westen sich verbreitende Mönchtum der griechischen und lateinischen Kirche. Es ist die Abwehr der dritten großen Gefahr dieser Zeit, des Weltgeistes, der sich mit dem Einströmen der Massen nach dem Aufhören der Märtyrerzeit einstellte. So erst wird es in seinen verschiedenen Abwandlungen und in seiner großen Sendung verständlich, ebenso wie die verschiedenen Gestaltungen des kirchlichen Lebens in Gottesdienst und Kirchenjahr, Heiligenverehrung und Bilderkult, Bußdisziplin und Sittenlehre.
So bunt und reich sich aber das Leben dieser Blütezeit gerade durch die menschlichen Gegensätze und Streitigkeiten entfalten konnte, so viel allzu Menschliches und Gefährliches die neue Lage enthielt, über allem wird doch die Führung der Vorsehung spürbar, wenn auch gerade die letzte und entscheidende Sendung der Zeit, die neue Klärung der Glaubenslehre, nur *dem* Historiker kein unlösbares Rätsel bleibt, der die übernatürliche Leitung der Kirche anerkennt.
Die mittelalterliche Kirchengeschichte hat Ehrhard schon 1908 in der Sammlung »Kultur und Katholizismus« einer größeren Öffentlichkeit dargestellt. Auch dies Werk muß hier schon vorgreifend im Zusammenhang seiner Gesamtanschauung der kirchlichen Entwicklung betrachtet werden. Liegt ihm doch dieselbe Konzeption zugrunde, die schon die Vorlesung von Würzburg und namentlich auch die zusammenfassende Wertung des Mittelalters in seiner Kampfschrift bietet. Ehrhard hatte aus seiner intimen Kenntnis der altchristlichen Zeit und der östlichen Kirche von Anfang an jenen Vorteil der distanzierten Betrachtungsweise des Mittelalters, die auch den russischen Religionsphilosophen so sehr zustatten kommt, vor allem aber auch die innere Freiheit zu seiner Bewertung durch seine objektive Stel-

lung zur neuzeitlichen Kirchengeschichte, aus der heraus er nicht einfach mit vielen Mittelalterfreunden alles Moderne in der Kirche als Verfall verwarf.

Die grundlegende Einsicht dürfte die Erkenntnis gewesen sein, daß das Mittelalter im Gegensatz zu den sich im Osten herausbildenden Nationalkirchen bis 1500 universalistisch gewesen ist. Während die altchristliche Zeit im Kampf gegen die römische Staatsmacht und die griechische Geisteskultur ihre selbständige Lebensgestaltung erarbeiten mußte, fiel mit dem Sturz des weströmischen Reiches eine überlegene Staatsmacht hinweg, und mit der Völkerwanderung traten die jungen germanischen Völker in die Kirche ein, die noch ohne eigenen Kulturbesitz waren. »Der große Vorzug dieser neuen Volksstämme war aber ihre Jugend, ihre unverdorbene Naturkraft, ihr ethisches Naturell und ihre Empfänglichkeit für Wahrheit und Sittlichkeit.« Mit einer in der ganzen Weltgeschichte beispiellosen Schnelligkeit hat die Kirche die germanischen Völker in die Kulturwelt eingeführt und »die höchste Probe ihrer zivilisatorischen Macht gegeben, die ihre Geschichte bis zur Stunde kennt«. In den dreieinhalb Jahrhunderten bis zu Karl dem Großen war sie die einzige aktive Kulturmacht im germanisch-romanischen Bereich, und da sie universal war, ist auch das Volkskönigtum der Germanen schließlich durch Karl zu einem universalen Kaisertum geworden. So ist Karl größer als Konstantin, der durch seine Indienststellung der Kirche unter die Reichsidee unbeabsichtigt den Rückfall auf die vorchristliche Stufe der nationalen Religiosität verschuldet hat.

Karl hat sich freilich beim Aufbau seiner Reichsidee nicht nur am universalen Papsttum orientiert, er hat auch das Staatskirchentum der Byzantiner sich zum Vorbild genommen. So mußte es auch im Westen zum Kampf zwischen Kirche und Staat kommen, aber nachdem die Kirche so lang die einzig führende Kulturmacht gewesen war und immer die geistig führende blieb, ist hier der Kampf unvergleichlich heftiger gewesen. Diese kulturelle und geistige Vormachtstellung ist das Wesen des mittelalterlichen »Klerikalismus«. Ehrhard hat darum gerungen, an Stelle des verbrauchten und mißdeuteten Begriffs Klerikalismus einen anderen einzuführen, und vielleicht wäre wirklich ein an-

derer besser gewesen, weil vor allem das Mönchtum im Mittelalter eine größere Rolle gespielt hat als der Weltklerus. Aber ihm war es besonders darum zu tun, die gegenseitige Durchdringung der politischen und geistlichen Macht, ihren Synergismus herauszuarbeiten, die Politisierung der Kirche und die Klerikalisierung des Staates.

Diese seine geschichtliche Erkenntnis ist ihm zum Lebensschicksal geworden, und das allein schon bezeugt, wie sehr er in seiner Existenz selbst durch seine Forschungen bestimmt war, und wie nötig die Biographie diese seine Gesamtanschauung der Kirchengeschichte als wichtigstes Thema seiner Lebensgeschichte herausheben muß. Man braucht nur etwa die Selbstbiographie eines anderen Kirchenhistorikers, Heinrich Schrörs, zu lesen, dessen Entwicklung keineswegs durch solch eine zentrale Stellung des Lebensberufs und Sendungsbewußtseins bestimmt wurde, um die innere Geschlossenheit der geistigen Gestalt Ehrhards erst in voller Deutlichkeit zu sehen.

Diese innere gegenseitige Durchdringung der führenden Lebensmächte des Mittelalters ist zweifellos nicht ideal, ist für beide stilwidrig, ja vor einer strengen Kulturphilosophie führt sie bis nahe an die Häresie des Kurialismus und Cäsaropapismus heran. Ehrhard hat klar die vorübergehende geschichtliche Notwendigkeit dieses Zustands erkannt und vielfach bewiesen, z. B. aus dem Schutzbedürfnis der Kirche in einer kulturarmen Welt; er hat aber auch deutlich hervorgehoben, daß dabei der Staat der eigentliche Gewinner war, weil ihm so erst die universale Reichsidee des hl. Reichs zuwuchs. Er hat auch keine Zweifel darüber gelassen, daß eine ganze Reihe von mittelalterlichen Sondereinrichtungen, wie die politische Führerstellung der Kirche über ihr Lehramt der rechten Sitten- und Staatsordnung hinaus, die potestas directa in temporalibus, der eigene Kirchenstaat, die Exkommunikation, das Interdikt, die Inquisition und die Bestrafung der Häretiker durch den weltlichen Arm allein aus dieser gegenseitigen Durchdringung von Staat und Kirche zu verstehen sind, durch »das vielfältige Übergreifen der einen Macht in die Sphäre der anderen, ohne daß die eine der anderen Usurpationsgelüste vorgeworfen hätte«.

Ehrhard mag es als bittere Ironie empfunden haben, daß gerade

diese seine großzügige Entlastungsoffensive für das Wesentliche in der Kirche durch die Preisgabe zeitgeschichtlicher Bedingtheiten für ihn selber zur schwersten Belastung in den Augen seiner kirchlichen Gegner geworden ist.
Für ihn aber war mit dieser Gesamtanschauung auch das soziologische Verständnis der mittelalterlichen Kulturentwicklung gegeben. Der Gegensatz zwischen den universalen Mächten des Papsttums und Kaisertums gliedert die ganze Zeit in ihre Epochen. Die Christianisierung der germanisch-romanischen Völker ist die erste davon mit der Ausbildung jenes eigenartigen mittelalterlichen Papsttums, die aus der ganzen geschichtlichen Lage im Raum des gestürzten römischen Weltreichs erwuchs.
Mit Karl dem Großen begann die glanzvolle Vorherrschaft des mittelalterlichen Kaisertums, die zwar bald durch die Reichsteilung und unter den Normannen- und Hunnenstürmen wieder zusammenbrach. Aber es blieb doch jene Überlegenheit der politischen Macht über die kirchliche durch die Investitur, die Einordnung der Bischöfe in die Reichsverfassung, die den Niedergang des Papsttums im 10. Jahrhundert und seine Entwürdigung unter die römische Adelsherrschaft brachte. Der Wiederaufstieg des Reichs unter den Ottonen gab auch der Kirche neue Wirkungsmöglichkeiten, aber ihre volle Kraft konnte sie doch erst wieder entfalten, nachdem sie ihren großen Freiheitskampf unter den Saliern durchgekämpft hatte.
So ist die dritte Epoche die der befreiten Kirche. Sie dankt jetzt ihre neue Kraft der kluniazensischen Reformbewegung, ihrer liturgischen Frömmigkeit und augustinischen Geistigkeit. Diese Reformbewegung hat gerade mit Hilfe des selber von ihr ergriffenen Kaisers Heinrich III. den päpstlichen Thron bestiegen. Die fünfzig Jahre des Investiturstreites sind durch die eigene neue Verfassungsordnung der Kirche, das Kardinalat und die Reform der Papstwahl und schließlich durch das Wormser Konkordat, die Trennung der staatlichen und kirchlichen Stellung der Reichsbischöfe, gekennzeichnet. Mit der Erneuerung des römischen Rechts und der römischen Reichsidee unter den Staufern kommt es wieder zu einem schweren Kampf zwischen Barbarossa und den Päpsten, der im Frieden von Venedig eine vorübergehende Lösung findet, so daß dann das Papsttum unter Innozenz III.

seine höchste Höhe im Sinn seiner mittelalterlichen Eigenart, d. h. auch einer politischen Vorrangstellung erreicht. Aber gerade diese äußere Vorrangstellung hat den schwersten Kampf zwischen Papst und Kaiser unter Friedrich II. herbeigeführt, der wohl mit der Niederlage der mittelalterlichen Kaiseridee im Interregnum endigte, aber auch für das mittelalterliche Papsttum nur einen Pyrrhussieg bedeutete. Zu sehr war nun seine Eigenart mit der des Kaisertums verbunden, als daß nicht auch mit dessen Sturz seine eigene universale Kulturstellung zusammengebrochen wäre.

Diese äußere Glanzzeit ist trotz aller Kämpfe zugleich die Blütezeit des mittelalterlichen Geisteslebens, die zwar auch durch diese Kämpfe angeregt ist, aber in der Hauptsache doch eine freie Entfaltung mönchischer Geistigkeit darstellt. Zuerst waren es die reformierten Benediktiner und Gründungen ihres Stils, die Prämonstratenser und Zisterzienser, und dann die städtischen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, die diese Geistesblüte trugen. Jetzt erfolgte die Ausbildung der Scholastik und die Gründung der abendländischen Universitäten.

Ehrhard hat der Bewertung des Mittelalters innerhalb der Gesamtgeschichte der Kirche in seiner Programmschrift einen immer noch sehr beachtenswerten eigenen Abschnitt gewidmet. Die eigentümliche, selber schon wieder historische Tatsache seiner völligen Verurteilung durch die Modernen und seiner Überschätzung als vorbildlicher Glanzepoche in weiten katholischen Kreisen bedarf dringend der Erklärung durch die objektive Geschichtswissenschaft. Daß beide Auffassungen extrem und darum von vorneherein verwerflich sind, dürfte heute niemand mehr leugnen. Schon um die Jahrhundertwende war die protestantische und liberale Unterschätzung »im Rückzug begriffen«, aber in die katholische Überschätzung hat Ehrhard als einer der ersten eine Bresche schlagen müssen, weil durch die katholische Romantik und Restauration das Mittelalter wieder neu entdeckt und durch die Neuscholastik die thomistische Theologie wieder maßgebend geworden war. Er hat den Versuch gemacht, jenseits der damaligen Schlagworte »religiöser Katholizismus« oder »politischer Katholizismus« zu einer unparteiischen Lösung zu kommen. Die drei

entscheidenden Gründe sind der realen Geschichte, der Geschichtsphilosophie und der Theologie entnommen.
Die reale Geschichte hat längst die Schattenseiten des Mittelalters deutlich genug herausgestellt, und besonders Ehrhards eigene Charakterisierung des Mittelalters durch den Klerikalismus und den Synergismus der beiden universalen Mächte zeigt klar, daß beide mehr Schaden als Nutzen für die Kirche selbst gebracht haben, daß beide also nicht zu den letzten und allgemeinen Grundsätzen des Katholizismus gehören und nur zeitgeschichtlich sind.
Die Geschichtsphilosophie zeigt, daß wenigstens auf geistigem Gebiet und damit schließlich auch auf allen anderen Kulturgebieten trotz aller bedenklichen Erscheinungen Fortschritte in der Neuzeit festzustellen sind, daß die Neuzeit jedenfalls nicht auf der ganzen Linie einen Rückschritt gegenüber dem Mittelalter bedeutet. Auch die kirchliche Tätigkeit kann von solchen Fortschritten nicht unberührt bleiben, und die geschichtliche Wirklichkeit zeigt, daß sie wenigstens in manchen ihrer Ziele und Resultate höher steht als die mittelalterliche.
Die Theologie endlich kann keine Periode der Kirche als eine Idealzeit von absolutem Werte betrachten. Auch die mittelalterliche Theologie ist nicht der unüberbietbare Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit, denn die Vorsehung Gottes steht über allen Zeiten.
In den vierzig Jahren seit Ehrhards Programmschrift hat die Entpolitisierung der Kirche, gar seit dem Verzicht seines großen Protektors, Papst Pius XI., auf den größeren Kirchenstaat so erhebliche Fortschritte gemacht, daß heute außer der Vorrangstellung der mittelalterlichen Theologie kaum mehr eine allgemeine Vorbildlichkeit des Mittelalters von irgend jemand angenommen werden dürfte.
Zweifellos ist seitdem auch die gerechtere Beurteilung der Neuzeit auf katholischer Seite im Vordringen. Wie groß das Verdienst Ehrhards daran ist, läßt sich heute noch nicht sagen, weil durch die allgemeine Kirchengeschichtsarbeit eine vertiefte Kenntnis der deutschen Mystik, eine der konfessionellen Polemik immer mehr enthobene Betrachtung der Reformation und schließlich auch eine schärfere Unterscheidung zwischen der anti-

christlichen und christlichen Philosophie der Neuzeit weit vorangeschritten ist. Der weitschauende Versuch Ehrhards, das wahre Gesicht der Neuzeit zu bestimmen, ist leider wenig wirksam geworden, und der Grund dafür ist für den Nachdenkenden der, daß man nirgends mit seiner Bewertung eines ihrer Hauptfaktoren recht ernst macht, des Hervortretens der nationalen Idee und ihres Sieges über den Universalismus des Mittelalters. Der kulturell so wichtige Vorgang der Auflösung der res publica christiana des Mittelalters hat zur Nationalstaatsbildung und zum Absolutismus, im 19. Jahrhundert zur Aufstellung des Nationalitätenprinzips geführt und wird »vielleicht schon der nächsten Zukunft weitere Überraschungen bereiten«.

Ehrhard hat mehr als einmal sein echt deutsches Empfinden und seine Vaterlandsliebe unter Beweis gestellt, einmal sogar unter den allerschmerzlichsten, den Verzicht auf seine innigstgeliebte elsässische Heimat. So kann ihm niemand mangelndes Verständnis und Eintreten für die nationalen Werte vorwerfen, aber dennoch hat er den Nationalgeist als den eigentlichen Rückschritt gegenüber dem Mittelalter mitten in der Verteidigung der Neuzeit festgestellt. Er sah seine Wirkung allerdings schon im Mittelalter selbst, ja schon als die entscheidende Ursache von dessen Niedergang. Wer der Abschiedsvorlesung Ehrhards in Bonn beigewohnt hat, wird nie vergessen, wie eindringlich er den dramatischen Verlauf dieser ganzen Periode schilderte und wie kraftvoll er die tragische Gestalt Bonifaz' VIII. in die Peripetie dieses Dramas stellte. Bonifaz hat die Strafe für die Politisierung der Kirche bezahlen müssen, aber seine Gefangennahme durch Philipp den Schönen von Frankreich ist schon das erste Wetterleuchten der vielen Gewitterschläge, die der Nationalismus über das Abendland bringen sollte. Die babylonische Gefangenschaft der Kirche in Avignon macht nur die schwere Krisis der Zeit durch den Sturz des universalen Kaisertums sichtbar. Weil nun zuerst Frankreich und dann alle »nationes« der Konzilszeit Päpste ihrer Nationalität aufstellen wollten, darum scheiterte letztlich die Reform an Haupt und Gliedern, die zur Sehnsucht des Spätmittelalters geworden war.

In dieser Krisenzeit haben sich auch schon die andern Faktoren der Neuzeit durchgesetzt als Reaktion gegen den mittelalterlichen

Universalismus und Klerikalismus. Nun tritt auch der *Individualismus* und *Subjektivismus* auf. Wie die nationalen Könige nur noch *ihr* Recht in der christlichen Völkerfamilie sahen, aber nicht mehr das Gemeinwohl der Christenheit, so haben auch die zur Freiheit strebenden Städte in immer mehr sich steigerndem Partikularismus sich der umfassenden Gemeinschaft zu entziehen versucht. Und damit hängt der den Klerikalismus ablösende *Laizismus* zusammen: Eine neue Intelligenzschicht tritt auf, die zuerst den römischen Republikanismus für die Selbstverwaltung der spätmittelalterlichen Stadtstaaten erneuert, dann aber im *Humanismus* die Wiedergeburt der gesamten antiken Weltanschauung und ihres heidnischen Lebensstils erstrebt. Von der städtischen Intelligenz geht die Kritik der bisherigen führenden Stände und ihrer Rechte aus, sie schafft ein neues *Geschichtsverständnis* und weckt damit das Interesse für die positiven Wissenschaften statt der Metaphysik und für die Kunst als lebensnahe Verklärung des Diesseits.

So hängen die fünf Hauptfaktoren des neuzeitlichen Geistes aufs engste untereinander zusammen.

Die letzte Kaiserkrönung in Rom, die Friedrichs III. 1452, und die Eroberung Konstantinopels 1453 sind die äußeren Daten für die Abgrenzung der ersten neuzeitlichen Periode, der Renaissance, Reformation und innerkirchlichen Reform, die bis 1648 reicht.

Die Auffassung der neuzeitlichen Kirchengeschichte hatte zunächst drei Riesenkomplexe von Vorurteilen hinwegzuräumen, nämlich die Bewertung der Reformation von den Katholiken, den Liberalen und den Protestanten selbst. Ist doch immer das Bild der eigenen Vergangenheit und Herkunft, das sich die Gruppen von sich selber machen, eine recht sonderbare, aber auch recht hartnäckige Legende.

Die Hyperkonservativen im Katholizismus betrachteten die Neuzeit im wesentlichen mit dem Ressentiment, daß sie die usurpatorische Nachfolgerin der eigenen einstigen und einzigen Kulturträgerschaft sei. So war man nur allzuleicht geneigt, der Neuzeit alle echten Kulturfortschritte abzusprechen, sie ganz und gar zu verdammen, zudem sie auch noch wesentlich von der Reformation mitverschuldet war. Ehrhard mußte also von Anfang an

zeigen, daß die Neuzeit zwar aus der Reaktion gegen das Mittelalter entstanden war, aber trotzdem echte und für die Kirche höchst bedeutsame Kulturfortschritte in der Staatsorganisation und im Verkehrswesen, in der Philologie, Wissenschaft und Kunst und auch im sittlich-sozialen Leben schon erreicht habe, aber noch viel mehr erreichen könne, wenn sie ihren Widerstand gegen die echte Religiosität aufgebe und der Katholizismus die Moderne nicht sich selber überlasse.

Dem Liberalismus mußte seine Ideologie, allerdings schonender wie durch den Sozialismus, entlarvt werden, nämlich die Illusion, daß er der alleinige Kulturträger sei. Die älteren echten und überzeitlichen Wurzeln der modernen Kultur mußten aufgedeckt werden, es mußte gezeigt werden, daß sie ein sehr komplexes Gebilde sei und daß um ihren gesunden Kern sehr gefährliche Extreme herumgelagert seien.

Dem Protestantismus mußte sein Irrtum aufgedeckt werden, daß er der Haupturheber der damals noch von ihm in Bausch und Bogen bejahten Gegenwartskultur sei und daß er nur durch die engste Anpassung an den ihm entwachsenen Liberalismus den verlorenen Sohn wieder auf den rechten Weg bringen könne. Ganz klar hat Ehrhard in dieser Sache noch nicht gesehen, und es wird sich ergeben, daß dies ziemlich ernste Folgen für seine Betrachtungsweise und für ihn selber gehabt hat.

Wenn wir so die Voraussetzungen seiner Neuzeitbewertung aufdecken, könnte leicht der Anschein entstehen, er habe durch ein diplomatisches Meisterstück doch nur eine Geschichtskonstruktion erreicht, die mit der Wirklichkeit nicht viel zu tun habe. Aber in Wahrheit liegt ja seine Gesamtauffassung aller Kulturfaktoren schon längst hinter dieser ihrer konkreten Anwendung auf die Neuzeit, und gerade weil sie sich auch an diesem Stoff bewährte und ihn klärte, faßte er schließlich den Mut, mit seiner Auffassung vor eine größere Öffentlichkeit zu treten und für die Versöhnung der modernen Kultur mit der Kirche zu wirken.

Die Renaissance konnte verhältnismäßig leicht sachentsprechend und gerecht dargestellt werden. Konnten doch ihre Leistungen in der Kunst, ihr Realismus gegenüber dem mittelalterlichen Symbolismus nach ihren eigenen Schönheitswerten gewürdigt werden und ebenso die Leistungen in der Natur- und Geisteswissenschaft,

besonders in der Philologie und Geschichte. Gewiß hat sie von der Jenseitsstimmung des Mittelalters abgeführt, dafür aber auch eine außerordentliche Ausbreitung des künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens bewirkt, freilich mit der unverkennbaren Tendenz zur Verweltlichung des gesamten geistigen Lebens. Aber erst wo die Verweltlichung Selbstzweck wird, wenn das heidnische Ideal des Späthumanismus sich verselbständigt, muß eine unbedingte Verwerfung ausgesprochen werden und darf dabei die Schuld von seiten der absterbenden Scholastik nicht vergessen werden. Der Kampfgeist zwischen den Neuerern und den Verteidigern des Alten hat zudem die reine Durchführung der positiven Ideale der Renaissance schwer geschädigt.

Fast unmöglich aber erschien die Aufgabe der objektiven Bewertung der Reformation, wenn man an die Unsumme von Haß dachte, den eine 400jährige Polemik aufgehäuft hatte. Heute, nachdem sich die Evangelischen wieder entschieden auf den Boden der Offenbarung gestellt und den Liberalismus weitgehend ausgeschieden haben, ist sie nicht mehr ein gänzlich hoffnungsloser Versuch.

Der Ausgangspunkt der Bewertung Ehrhards ist genau derselbe wie beim Mittelalter, daß es sich nämlich nicht um eine absolute Erscheinung wie beim Christentum selber handelt, daß also das Wesen des Protestantismus, seine historische Gesamterscheinung, aus den Hauptfaktoren der Neuzeit begriffen werden muß. Wirklich hat ihr mächtigster Grundfaktor, der Subjektivismus, zutiefst das Gesicht der Reformation bestimmt. Der Grundzug des Luthertums war der praktisch-psychologisch-religiöse Subjektivismus. Luther ging nicht von der Kritik der Kirche und ihrer Lehre und Institutionen aus, sondern sein Kampf gegen die Kirche war nur die Konsequenz seiner Stellung in der großen religiösen Frage nach dem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott, zugespitzt auf die Gewißheit des Heilsbesitzes, die er in einseitigem Anschluß an die deutsche Mystik und Augustin, an die Psalmen und Paulusbriefe in der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke unmittelbar gegeben sah. Das war das Materialprinzip des Protestantismus, das durch den Widerspruch gegen die kirchliche Überlieferung zum Formalprinzip der Bibel als alleiniger Autorität drängte. Zwingli, der Humanist, baute sein

Religionssystem auf philosophischen Grundlagen auf, auf dem Gedanken der Alleinwirksamkeit Gottes, und wurde theologischer Kritizist. Calvin, der politisierende Theokrat, übersteigerte Zwinglis Grundauffassung bis zur ungeheuerlichen Behauptung einer positiven Vorherbestimmung zur Verdammnis. Dem entsprach auch die Stellung der drei Reformatoren zum Altarsakrament. Wie sich dann der religiöse Subjektivismus in einer dreifachen Kirchenbildung zeigte, so zeigte er sich auch in zwei Gruppen von kirchenzerstörenden Sektenbildungen, den Wiedertäufern und Sozinianern.
Damit war an erster Stelle die religiöse Eigenbedeutung der Reformation betont. Ihre positive religiöse Kraft lag in der scheinbaren Befriedigung des Dranges nach Erfüllung der inneren religiösen Bedürfnisse und der Besserung der äußeren kirchlichen Verhältnisse. Durch die neubetonte Verkündigung des allgemeinen Priestertums stimmte sie mit einem anderen Hauptfaktor der Neuzeit, dem Laizismus, überein, durch den Kampf gegen die vertrocknete Scholastik und ihr philologisches Schriftprinzip mit dem Humanismus und durch die Kritik der Überlieferung mit der neuen Geschichtsauffassung.
Allein nun mischten sich auch nationale und politische Kräfte ein, der Gegensatz des germanischen Geistes gegen den romanischen, wie auch schon in der deutschen Mystik die Eigentümlichkeit der religiösen Sinnesart der Germanen zutage getreten war. Mit Luther trat das nationale Bewußtsein in einen wesentlichen Gegensatz zur katholischen Kirche; er brachte drastisch seinen Unwillen gegen Rom zum Ausdruck und drang auf nationale Kirchenbildung und Kultsprache. »Jedoch die nationale Bewegung hätte nicht genügt, um die kirchliche Revolution ins Werk zu setzen.« Es war dazu die starke partikularistische Bewegung in Deutschland seit der Mitte des 15. Jahrhunderts notwendig, deren Träger die deutschen Fürsten und die freien Städte waren. Die Furcht vor einem neuen Erstarken der Kaisermacht, insbesondere durch das spanische Weltreich, führte zum Bündnis mit der stärksten kirchlichen Reformpartei. »Die Annahme und Verteidigung des Luthertums bedeuten zugleich die Ausübung des Rechts selbständiger Entscheidung, die Unabhängigkeit von der kaiserlichen Gewalt, die Vermehrung der territorialen Macht,

sie bedeuten aber auch die Vermehrung des fürstlichen Reichtums.«
Es gespensterte also noch der Schatten des mittelalterlichen Kaisertums, vor allem als Synergismus von Kirche und Staat in der Form der politischen Autorität in kirchlichen Dingen, so daß die Stellung des jeweiligen Fürsten für sein ganzes Territorium maßgebend war. Cuius regio eius religio! »Nichts ist so falsch als die Behauptung, daß die Reformation das Prinzip der Gewissensfreiheit proklamiert habe.« Der erzwungene Religionsübertritt in Massen unter staatlichem Gewissensdruck ist viel schlimmer als alle Greuel der Inquisition gegen einzelne zusammengenommen. Aus ihm sind die furchtbaren Religionskriege hervorgegangen, die Deutschland und Europa zwei Jahrhunderte lang verheerten. Dieser neue Caesaropapismus in der Form des Summepiskopats der protestantischen Landesherren und des jus reformandi auch bei den katholischen Fürsten, also wieder das nationalistische und partikularistische Patriarchalsystem wie in den östlichen Kirchen, ist leider der eigentlich epochemachende Faktor für die beiden Phasen der Neuzeit bis zum Westfälischen Frieden und zur Französischen Revolution, weil der Sieg des Territorialsystems 1648 zwar nun auch den Schatten des Kaisertums beseitigte, aber dafür den staatlichen Absolutismus verfestigte.
Ehrhard ist unseres Wissens der erste gewesen, der schon mitten in der Zeit des triumphierenden Nationalitätenprinzips den Nationalismus erkannte, der bei den Ostkirchen nach 451 und bei den Westkirchen nach 1438/39, der Pragmatischen Sanktion in Frankreich und der Annahme der Reformdekrete von Basel auf dem Reichstag zu Mainz, seit dem entscheidenden Epochenjahr der Neuzeit als eigentlicher Kern des Konfessionalismus sich durchsetzte.
Darum ist sein nach strengster Objektivität strebendes Gesamturteil über den Protestantismus in der Programmschrift so hart geworden, daß es von dem evangelischen Kirchenhistoriker Kolde als der schwerste Angriff auf den Protestantismus seit Möhler bezeichnet werden konnte.
Die Reformation steht nach Ehrhard erstens unter dem Zeichen der Revolution, weil sie nicht bei der innerkirchlichen Reform stehen

blieb, sondern die religiöse »itio in partes« vollzog, der 1648 die politische folgte. »Auf dem Gebiet der christlichen Religion ist Revolution gleichbedeutend mit der Leugnung ihres absoluten Wertes und ihrer bleibenden Gültigkeit. Indem sie den Grundsatz cuius regio eius religio zur mächtigsten Geltung brachte, erwies sie sich als Vertreterin der Barbarei, die unendlich weit auseinanderliegende Werte nicht zu scheiden weiß und das Höchste dem Niedersten dienstbar macht.«

Sie steht zweitens unter dem Zeichen des extremen Subjektivismus, der an die Stelle der einen katholischen Wahrheit sechs verschiedene religiöse Grundauffassungen setzte, die in mannigfachem Widerspruch miteinander standen und einander bekämpften.

Sie steht drittens unter dem Zeichen des Nationalismus durch die Schaffung eines germanischen Christentums.

Sie steht viertens unter dem Zeichen des Staatskirchentums und der darin liegenden Unterordnung des Christentums unter die staatliche Gewalt.

Die Reformation steht endlich fünftens unter dem Zeichen des beginnenden Abfalls von dem Wesen des historischen Christentums selbst.

An diesen Punkt schloß Ehrhard einen direkten Angriff gegen den liberalen Protestantismus und Adolf Harnack selbst an. »Die modernste und für die gebildete Welt einflußreichste Richtung des Protestantismus hat auch mit der Beibehaltung der tiefsten Geheimnisse des Christentums durch Luther endgültig gebrochen und erhebt dabei den Anspruch, im Licht der geschichtlichen Erkenntnis des Neuen Testaments und des Urchristentums das unfertige Werk Luthers im Sinn des reinen Verstandes des Wortes Gottes fortzusetzen ... Darin liegt aber ein vollendeter Bruch mit der ganzen Geschichte des Christentums selbst, und ihre unumgängliche Voraussetzung ist die Annahme einer reinmenschlichen Entstehung, Begründung und Entwicklung des Christentums sowie die Leugnung seines göttlichen Charakters und der Gottheit seines Stifters ... Wer sich daher zu einer solchen Auffassung des Christentums bekennt, kann ein bedeutender Religionshistoriker und Religionsphilosoph sein; er hat aufgehört, ein christlicher Theologe zu sein« (121 ff.).

Es ist eine sehr ernste Frage, ob Ehrhard mit diesem fünften Punkt nicht die Gerechtigkeit des Historikers verletzt hat, weil er gar zu weite Konsequenzen aus der Revolution Luthers gezogen hat. Die wahrhaft vornehme Antwort, die Harnack selbst in seinem Brief vom 7. 1. 1902 Ehrhard gegeben hat, legen wir vor und werden wir später würdigen. Harnack konnte nicht leugnen, daß er kein christlicher Theologe im Sinn des autoritativen positiven Christentums mehr war, aber er hoffte doch, mit Ehrhard in der Verehrung des Kyrios Christos geeint bleiben zu können.
Wir wollen Ehrhard keineswegs entschuldigen, daß er Luther Konsequenzen zur Last legte, die in völligem Gegensatz zu seinem wütenden Kampf gegen die Renaissanceaufklärung und die Erasmianer stehen. Ehrhard hat seine eigene große Leistung der Reformationsbewertung nach ihrem religiösen Sinn und aus den politischen Umständen damit selber schwer geschädigt. Er hatte sich eben noch nicht ganz von jener Legende befreit, die wohl hauptsächlich Hegel verschuldet hat, der Liberalismus sei der legitime Sohn des Protestantismus, eine Legende, die erst nach dem Erscheinen seiner Programmschrift von den Protestanten selber gründlich zertrümmert wurde.
Im eigenen Lager aber hat man gleichfalls übersehen, was für ein unbezweifelbares Alibi er damit gewonnen hatte, und daß man ihm niemals Liberalkatholizismus hätte vorwerfen dürfen. Man überhörte aber auch die sehr ernsthafte Bewertung der positiven historischen Mission des Protestantismus: »der Protestantismus hat nun doch vom Wesen des Christentums genug für sich gerettet, um auch zur Quelle echt religiösen Lebens zu werden« (132). Der Pietismus hat auch die anfänglich verworfene Werkgerechtigkeit wieder zu Ehren gebracht, vor allem aber hat der Protestantismus durch seine Rolle als Zensor erst jene innere Erneuerung des Katholizismus erzwungen, die vorher nicht gelingen wollte.
Die kirchliche Reform ist der Abschluß der ersten Neuzeitphase. Sie ist getragen durch das Konzil von Trient, das leider ohne die Anwesenheit der Evangelischen, doch im Hinblick auf ihre Glaubensneuerungen zahlreiche dogmatische Entscheidungen von großer Tragweite getroffen hat, namentlich aber durch seine Reformdekrete das kirchliche Leben auf allen Gebieten zu erneuern

strebte. Die vorantreibende Kraft dabei waren die neuen Orden, besonders der Jesuitenorden, von dem Ehrhard ein streng gerechtes Bild zu entwerfen sucht, indem er ihn als gleichberechtigt neben den andern Orden betrachtet, aber seine zeitgeschichtliche Bedingtheit betont, indem er in der strammen Organisation seine Hauptkraft sieht, aber auch die Gefahr, das Autoritätsgefühl gegenüber dem Subjektivismus zu sehr zu betonen. Kurz werden auch die zum Teil sehr bedeutenden Päpste geschildert, unter deren Regierung die entscheidenden Leistungen dieser Phase auf religiösem und kulturellem Gebiet auftraten, wie die Erneuerung des Klerus, die Nachscholastik, die spanische und französische Mystik und die Neubegründung der historischen Theologie. Leider hat Ehrhard der imponierendsten Kulturleistung der Zeit, der Ausbreitung der Barockkunst von Portugal bis Polen, ja bis in die neue Welt, noch kein rechtes Verständnis entgegengebracht, obwohl sie der glänzendste Beweis für die Lebenskraft des neuen kirchlichen Universalismus ist.
Aber dies günstige Gesamtbild ist erheblich getrübt durch die politische Gegenreformation, die allein diesen Namen zu Recht trägt, weil auch die katholischen Fürsten, freilich gezwungen durch die protestantischen Stände, für die Rekatholisierung das Territorialsystem anwandten. So groß ihr Verdienst sein mag, die Ausbreitung der Reformation über ganz Europa aufgehalten zu haben, so haben doch auch sie damit einen schweren zeitgeschichtlich bedingten Fehler begangen, aus dem sich die furchtbaren Religionskriege und ihre weiteren Folgen ergaben.
Denn auch die zweite Phase der Neuzeit von 1648—1803, die Aufklärung, ist entscheidend durch diesen epochalen Fehler bestimmt. Der Kompromißfehler von Münster war leider ein voller Sieg des unseligen Territorialsystems, der Beibehaltung des jus in et circa sacra. Schlechterdings alle Erscheinungen dieser Zeit sind letztlich aus diesem verhängnisvollen Grundsatz zu erklären, der Absolutismus, der kirchliche Partikularismus und die Aufklärung selbst.
Mindestens die Ideologie des Absolutismus ist aus der Erschütterung der kirchlichen Autorität durch ihre Zerspaltung und durch die Greuel der Religionskriege verständlich. Es sind die »Voraufklärer« gewesen, wie man jene Philosophen nennen könnte,

die wie Bodinus, Hobbes, Spinoza, Pufendorf und Thomasius das Territorialsystem der alleinigen souveränen Entscheidung der politischen Macht auch über die Weltanschauung bei ihren nur allzuwillig aufhorchenden Herrschern durchsetzten. Daß dies der wahre Anfang der neuzeitlichen Philosophie ist, hat Ehrhard wohl als erster aus seiner genialen soziologischen Analyse dieser Zeit erkannt, als die ganze Philosophiegeschichtsschreibung noch höchst akademisch ihre eigene Epoche aus dem bloßen Sachgehalt der philosophischen Werke ohne Verständnis für die kulturellen Hintergründe untersuchte. Der Beweis dafür sind Entwürfe im Nachlaß zu einer selbständigen kritischen Durcharbeitung der Aufklärungsphilosophie, weil Ehrhard mit der offiziellen Legende nicht zufrieden war.

Die grundsätzliche Opposition gegen das Territorialsystem, den Summepiskopat und Episkopalismus ist von den englischen Puritanern ausgegangen. Ein viermaliger Zwang zum Religionswechsel durch Regierungsgewalt hat zuerst zur volkssouveränen Durchbrechung dieses Systems gezwungen.

Daß die religionspolitische Revolution nach Cromwells Diktatur schließlich doch scheiterte und von Hobbes das Territorialsystem ganz besonders grotesk zum Leviathan des politisch-geistigen Absolutismus übersteigert worden war, rief dort zuerst die breite philosophische Aufklärungsbewegung hervor, die das positive Christentum durch eine natürliche Religion des Deismus und eines allgemein gültigen Moralismus ersetzen wollte. Bald aber folgte die radikale Religionskritik durch die antireligiöse Weltanschauung des Materialismus und anderer Monismen, wie sie kaum mehr versteckt durch die französischen Enzyklopädisten verbreitet wurde. Freilich hatten schon Pascal, Malebranche und Leibniz eine neuzeitliche christliche Philosophie den ungläubigen Weltanschauungen entgegengesetzt. Es war auch schon besonders von Leibniz die Dringlichkeit der Wiedervereinigung im Glauben angesichts der antichristlichen und antireligiösen Bewegungen betont worden. Aber diese Bemühungen blieben allein und zu schwach, weil die Theologie selbst in beiden Konfessionen rationalistisch infiziert und die kirchliche Autorität durch das Eindringen des absolutistischen Partikularismus der Gallikaner, Febronianer und Josefinisten geschwächt war.

So konnte nur eine neue Revolution, die des dritten Standes, gegen die beiden mit den autoritären Mächten verbündeten ersten Stände den Aufstieg des Bürgertums und seiner liberalen Ideologie vollenden und damit auch eine neue kirchenpolitische Lage schaffen. Über der Fülle der höchst dramatischen politischen Ereignisse bis zu den napoleonischen Kriegen werden die stillen Folgen der neuen politischen Lage für die Kirche meist nicht genügend gewürdigt und nur die Säkularisation als Raub von Kirchengut beklagt. Daß aber mit der Beseitigung der Kirchenfürsten in Deutschland und durch die Freizügigkeit nunmehr das Territorialsystem entscheidend durchbrochen war, wird meist übersehen und ist doch der einzige Schlüssel zum Verständnis der Kirchengeschichte seit 1815.

Ehrhard ist sehr vorsichtig in der Bestimmung des 19. Jahrhunderts, weil er in seiner Programmschrift noch nicht seinen Abschluß durch den Weltkrieg und die deutsche Revolution von 1918 vor Augen hatte, die mit dem Sturz des Summepiskopats den letzten Rest des Territorialsystems beseitigte. Aber seine gewohnte Meisterschaft der soziologischen Gliederung der Phasen nach den tragenden Gruppen bewährt sich auch hier.

Die erste Epoche ist die von 1815—1848, die der »unvollkommenen Restauration« (nach Loofs) und des katholischen Liberalismus. Die Schrecken der Revolution und der Sturz Napoleons hatten zu einer Wiedererstarkung der konservativen Mächte geführt, aber auch eine heilsame Erweckung der Geister bewirkt. In Frankreich sind es die Traditionalisten gewesen und in Deutschland die Romantiker, meist Laien, die in mächtigen Geschichts- und Kulturphilosophien die Religion als Grundlage des geistigen Lebens und der gesamten Lebensordnung hinstellten und nicht unwesentlich zur Erneuerung der Frömmigkeit nach der Aufklärung beitrugen. Durch die zu enge Verbindung mit der politischen Restauration wurde auch die Kirche stark in Mitleidenschaft gezogen, als die Julirevolution 1830 das Königtum stürzte. Daß das schon siegreich gewesene Bürgertum wieder gänzlich zurückgedrängt werden sollte, hat alle Verfassungskämpfe dieser Epoche heraufbeschworen. So trat eine zweite Generation von Laientheologen auf, Montalembert, Lacordaire, Ozanam, an ihrer Spitze Lamennais — bevor er wirklich liberaler Katholik wurde

—, die die französische Nation in harmonische Verbindung mit der Kirche bringen wollten, katholische Liberale waren und damit die notwendige Aufgabe erfüllten und das unzweifelhafte Verdienst erwarben, den Rückfall der Februarrevolution 1848 in eine feindselige Stellung zur Religion und Kirche zu verhindern. Auch in Deutschland ist durch das Verdienst von Görres und seines Münchner Kreises gegen Übergriffe der preußischen Regierung in der Mischehenfrage bei den sogenannten »Kölner Wirren« dieselbe Richtung zu fruchtbarer Wirksamkeit gekommen; vor allem aber ist es die Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg vom November 1848 gewesen, die die Vereinsfreiheit für das kirchliche Leben zu nutzen verstand und in den Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands ihr Zentralorgan schuf.
Das Jahr 1848 hat auch der katholischen Kirche in Holland die Freiheit gebracht, wo 1853 auch die katholische Hierarchie wiederhergestellt wurde. In England haben die Katholiken die bürgerlichen Rechte 1848 und die Hierarchie 1853 wieder erhalten, nicht ohne Zusammenhang mit der hochkirchlichen Oxforder Bewegung, und in Irland erkämpfte der Volksführer O'Connel die staatsbürgerlichen Rechte. In Italien war die Lage besonders erschwert durch die fremden reaktionären Regierungen, die sich auf die Kirche stützten und auch Aufstände im Kirchenstaat niederwarfen. So verbündeten sich hier zuerst Liberalismus und Nationalismus, und als doch Rosmini und Gioberti einen nationalen und katholischen Liberalismus verkündeten, war es zu spät. Papst Pius IX. war entschlossen, die nationalen Hoffnungen zu erfüllen, einen italienischen Bundesstaat zu bilden und noch im März 1848 eine Konstitution zu erlassen. Dennoch brach die Revolution aus, die den Papst vertrieb, der erst 1850 durch französische und österreichische Waffen wieder zurückgeführt werden konnte. So trat Piemont an die Spitze der nationalen liberalen Bewegung und einigte Italien durch die Beseitigung des Kirchenstaates am 20. September 1871.
Die Zeit von 1848—71 ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß der radikale Liberalismus wohl allenthalben wiederum äußerlich unterdrückt wurde, dafür aber jetzt den stärksten geistigen Einfluß gewann. Jetzt konnte man nicht mehr daran denken, ihn

innerlich zu gewinnen, und so trat nun in der Kirchenpolitik der Zentralismus und Konfessionalismus hervor. Die Kirche raffte ihre Kraft in der Abwehr zusammen durch die Neuscholastik, den Syllabus und das Vatikanum.

Ehrhard hat mit der Behandlung dieser Fragen das heißeste Eisen angefaßt. Heute kann man sich nicht mehr vorstellen, mit welcher Erregung diese Fragen umstritten wurden. Nur durch höchste Klugheit gelang es ihm, eine kirchlich korrekte überparteiliche Stellung einzunehmen. Aber gerade wegen dieser Objektivität sollte er doch in den Richtungskampf hineingezogen werden, den großen Kampf seines Lebens. Freilich konnte er schließlich die großartige Rechtfertigung durch Papst Leo XIII. als die entscheidende Bestätigung seines Lebens buchen und als die erste Erfüllung seiner Sendung betrachten.

Das fein abgewogene Urteil über die Neuscholastik gipfelt in dem Satz: »Thomas ist aber ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein.« Die Neuscholastik hat ihre relative Berechtigung gegenüber der neuzeitlichen Philosophie und auch gegenüber den großartigen Ansätzen einer modernen christlichen Anthropologie. Es war tragisch für diese glanzvollen Ansätze, daß ihnen nicht wie der Scholastik zwei volle Jahrhunderte gegönnt waren, um durch alle Klippen hindurch in den breiten Strom der christlichen Spekulation einzulenken, weil in der Kampfzeit der 60er Jahre eine bereits bewährte Philosophie erforderlich war. »Besiegung der modernen antichristlichen Philosophie durch die Anerkennung ihrer Wahrheitselemente und die Ausscheidung ihrer Irrtümer, das ist das Losungswort der katholischen Theologie der Gegenwart, nicht die Verwerfung derselben in Bausch und Bogen, noch die Aufstellung des 13. Jahrhunderts als einer künstlichen Grenzscheide für das katholische Denken« (262). Daß nach dem Weltkrieg die Neuscholastik selbst durch Gemelli zu diesem Versuch übergegangen ist, ist bereits eine erste Erfüllung der Forderung Ehrhards.

Der Syllabus von 1864, der Katalog der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit, verwarf in 80 Sätzen zunächst philosophische Irrtümer wie den Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Sozialismus und Kommunismus, dann solche über die Kirche und ihre Rechte und wandte sich endlich gegen den Liberalismus und

seine Forderung der Religions-, Kultus- und Pressefreiheit. Die Erregung, die diese scheinbar völlige Verurteilung der modernen Welt hervorgerufen hat, hat sich weitgehend gelegt, besonders weil durch die Enzykliken Leos XIII. eine so weit als möglich positive Stellung der Kirche zu diesen Fragen auf prinzipieller Grundlage erfolgt ist, die auch den Gegnern teilweise Anerkennung und Zustimmung abgenötigt hat.
Das Vatikanische Konzil mit der Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes ist das bedeutendste kirchliche Ereignis des 19. Jahrhunderts. Ehrhards bis ins letzte abgewogenes Urteil darüber müßte ganz hieher gesetzt werden, damit seine große Bedeutung gewürdigt werden könnte. Es ist in gewissem Sinn der Gipfelpunkt seiner Programmschrift. Wenn Adolf Harnack ihm zu diesem Punkte schreibt, leider könne er Ehrhards milde Beurteilung des Vatikanums nicht teilen, weil dadurch endgültig die Hoffnung auf die Wiedervereinigung der Kirchen zerschlagen worden sei, so wäre er mittlerweile wohl eines Besseren belehrt worden.
Die denkbar glänzendste Rechtfertigung seines damals noch überaus kühnen Urteils über die mögliche Aufhebung des Kirchenstaates hat Ehrhard selbst noch erlebt, weil Pius XI. die Frage genau in dem Sinne löste, wie Ehrhard es prophezeit hatte: »In seiner alten Gestalt wird er nicht wiederkehren, denn die Weltgeschichte wiederholt sich nicht.« Der Untergang des Kirchenstaates war für ihn das letzte Glied jenes Säkularisierungsprozesses der geistlichen Territorien, der seit Jahrhunderten im Gang war.
Das letzte Zeitalter der Kirchengeschichte ist durch die sogenannten »Kulturkämpfe« der meisten europäischen Staaten außer England und Holland gegen den Katholizismus ihrer Länder charakterisiert. Es ist, als ob der Sturz des Kirchenstaates und der Fortfall der diplomatischen Beziehungen zu ihm jede Rücksichtnahme beseitigt hätte. Aber der tiefere Grund war zweifellos der liberale Beamten- und Bürokratengeist auch in nicht ausgesprochen liberalen Regierungen, der im Klerikalismus seinen Konkurrenten in der Bestimmung des öffentlichen Lebens sah, die Illusion der Staatsomnipotenz, daß man auch in Kirchen- und Gewissensfragen eingreifen könne. Ehrhard hat seine Pro-

grammschrift am Vorabend des heftigsten dieser Kulturkämpfe geschrieben, der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, in dem sich der Liberalismus, der geistig bereits zu völligem Indifferentismus zersetzt war, gegen seine eigenen Prinzipien als höchst intolerant erwies.

Nach der positiven Seite hat Ehrhard diese Zeit durch die glorreiche Regierung Leos XIII. charakterisiert. War es doch dem großen Papst gelungen, besonders nach dem Zusammenbruch des Kulturkampfes in Deutschland wieder in ein erträgliches Verhältnis zu den europäischen Regierungen zu kommen, vor allem aber sich an die Spitze jener geistigen Bewegungen zu stellen, die die Zeitprobleme mutig aufgriffen und leuchtende Richtlinien zu ihrer Lösung vorzeichneten.

Es war eine zu außergewöhnliche und überraschende Wende im kirchlichen Leben, als nun von Rom die fortschrittlichen Anregungen ausgingen, als daß sie sofort die allgemeine Zustimmung und ein Einschwenken aller Richtungen in den einzelnen Ländern hätte erzielen können. Der vergebliche Kampf Leos XIII. in Frankreich um das »Ralliement«, den Anschluß der französischen Katholiken an die herrschende Regierungsform, ist bekannt. Und auch in Österreich ist ein ähnliches Scheitern nur mit Mühe hauptsächlich durch Ehrhards Freund Schindler verhindert worden. Noch war man allzusehr mit den konservativen Kreisen verbündet und an den Kampf gegen Liberalismus und Sozialismus gewohnt, als daß man den hohen Geist des Ausgleichs, der Milde und Versöhnung hätte begreifen können. Natürlich erhob sich gegen den Hyperkonservatismus auch allenthalben ein Hyperliberalismus, der in der Anpassung an die moderne Weltanschauung und Wissenschaft viel zu weit ging und schließlich in den Modernismus mündete.

Ehrhard hat mit der vollen Klarheit des überlegenen Historikers diese Lage seiner eigenen Zeit erkannt, die immer mehr der Krise zutrieb. Er fühlte die Sendung, die Stimme der überparteilichen Wissenschaft erheben zu müssen, um die weitere Verschärfung der Gegensätze zu verhindern. Er mußte und konnte überzeugt sein, im Geist der Kirchenregierung selbst diese seine Aufgabe zu erfüllen, und das ist ihm schließlich ja auch bestätigt worden,

als er in den Parteienkampf hineingezogen und auf die Seite des liberalen Katholizismus verwiesen werden sollte.
Als die Stunde der Entscheidung kam, war er bereit, seine Stimme zu erheben, weil der große Wurf seiner Kirchengeschichte schon feststand. Wir haben ihn hier in den Mittelpunkt seiner Lebensleistung gestellt, denn diese seine Gesamtanschauung der Kirchengeschichte war auch entscheidend für sein Lebensschicksal, für seine Sendung in der eigenen Zeit und sein bleibender und wichtigster Beitrag für die historische Theologie. Die bittere historische Gerechtigkeit des Biographen fordert nun aber auch, daß wir die Grenzen dieser wissenschaftlichen Leistung aufzeigen, weil nur so der weitere Gang der Lebensarbeit verständlich wird. Es ist sicher keine Herabsetzung, wenn wir angesichts seiner immensen Gelehrsamkeit betonen, daß auch Ehrhard das Übermenschliche nicht leisten konnte. Das aber wäre die volle Durcharbeitung und Darstellung der ganzen Kirchengeschichte nach seiner Gesamtanschauung gewesen. Er hat in Würzburg die Kirchengeschichte nur bis zur Gegenreformation gelesen und ist auch in Wien, Straßburg und Bonn nie weiter gekommen. Daß ihm die Darstellung der Aufklärungszeit und vor allem des 19. Jahrhunderts noch fehlte, als er seine persönliche Autorität in den Dienst des öffentlichen Lebens der Kirche stellte, seine Programmschrift veröffentlichte, mochte ihm schwer genug gewesen sein. Es fehlte ja so der dokumentarische Beweis, daß seine Gesamtanschauung sich auch am ganzen Stoff bewähren werde, was seiner großartigen Kultur- und Geschichtsphilosophie in den Augen seiner Historikergeneration erst das volle Gewicht gegeben hätte. Erst mit 64 Jahren, beim Rücktritt vom Lehramt konnte er daran denken, ein Lehrbuch der Kirchengeschichte zu schaffen, das seinem Ideal nahegekommen wäre. Und als er mit 75 Jahren wenigstens eine gemeinverständliche Darstellung der ersten Perioden gegeben hatte, gestand er seinem Freunde Höber, er müsse 90 Jahre alt werden, um alles fertig zu bringen, so sehr war er von der Forschungsarbeit erdrückt.
Und wirklich ist der Konflikt zwischen seiner Lehrtätigkeit mitsamt der öffentlichen literarischen Wirkung und der immensen Forschungsarbeit die unverkennbare Tragik seines Lebens. Es gelingt ja ohnehin selten genug der volle Ausgleich zwischen der

Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit, nicht einmal auf naturwissenschaftlichem Gebiet — man denke an Röntgen, der seine Physikvorlesungen in fast leeren Hörsälen hielt —, aber wenn die Forschungsarbeit auch noch der Wirkung in die Breite im Wege steht, die sonst durch eine glänzende Darstellungsgabe gesichert wäre, ist der Konflikt besonders schmerzlich.
Es ist noch ziemlich genau dokumentarisch zu verfolgen, wie Ehrhard langsam in sein Spezialgebiet hineingeglitten ist, weil die Briefe Harnacks in dieser Sache erhalten sind. Schon in Rom hat ihn die Handschriftenforschung in ihren Bann gezogen und der Fund der Summa Ulrichs vielleicht zu große Hoffnungen geweckt. Daß damals gerade die Handschriftenkataloge erschienen, zwang den Kirchenhistoriker geradezu, sich mit voller Kraft an ihrer Auswertung zu beteiligen. Der ehrenvolle Auftrag der Darstellung der Byzantinischen Theologie machte ihm endgültig klar, daß dieses Thema nur mit der Heranziehung des ganzen Handschriftenmaterials bewältigt werden könne. Als er mit der Veröffentlichung der alten Märtyrerakten betraut wurde, verschob sich langsam während der Arbeit daran das eigentliche Arbeitsziel, so daß schließlich die gesamte byzantinische Hagiographie an die Stelle der Märtyrerakten trat. Er konnte 1897 noch nicht wissen, daß es sich schließlich um 2 750 Kodizes handeln würde. Aber es war ihm schon klar, daß ihre Bewältigung durch eine Kommission praktisch unmöglich war. Schon der erste Aufriß der byzantinischen Hagiographie überzeugte Harnack, daß niemand anders als Ehrhard die Herausgabe der Märtyrerakten übernehmen könne; aber es entbehrt nicht des Humors, wie sehr sich die beiden größten Kirchenhistoriker und Organisatoren von Gemeinschaftsarbeiten über den Verlauf der Sache getäuscht haben. Harnack erwartete von diesem besonders tüchtigen Arbeitspferd die Herausgabe der Akten in einigen Jahren. Sie wird jetzt noch einige Jahrzehnte auf sich warten lassen! Ehrhard hoffte auf Funde, war aber von Anfang an entschlossen, den Gesamtbestand der Kodizes heranzuziehen, um sicher alle Quellen zu erschließen. Er ahnte noch nicht, daß sich seine Hauptarbeit auf die Klassifikation der Kodizes konzentrieren werde und daß damit Ordnung in die größte handschriftliche Überlieferungsmasse nach den Kodizes des Neuen Testaments gebracht

werde, der Ertrag an echten Martyrien aber ganz gering sein werde. Die Verschiebung der Forschungsarbeit auf das byzantinistische Gebiet war beiden unerwünscht. Beide mußten sich schließlich überzeugen, daß die Vorarbeit für eine Ausgabe sich zu einem riesigen Forschungswerk verselbständige, daß der Stoff selbst das Verfahren diktierte und der Gewinn hauptsächlich der byzantinischen Kultur zugute kommen sollte. Und erst jetzt nach vierzig Jahren, nachdem die ersten Bände der Sichtung der Überlieferung vorliegen, ist der endgültige Ertrag zu ahnen. Es ist ein vorbildliches Werk geistesgeschichtlicher Forschung geschaffen worden, das ein neues Licht auf die Gesetze des geschichtlichen Werdens selber wirft.

Mit dem Entschluß, die Neuausgabe der Martyrerakten zu übernehmen, war Ehrhards Leben unter ein neues Gesetz gestellt, das mit seiner streng sachlichen Selbstherrlichkeit über seine Arbeitszeit zu verfügen begann und sich zu einem lebenslänglichen Zwang der strengsten Disposition über seine Arbeitskraft auswuchs. Von nun an ist die Spannung zwischen seinem Lebensberuf und seiner Forschungsarbeit, so eng sie auch miteinander zusammenhängen, unverkennbar. Es ist ergreifend, wenn er in der Einleitung zum Überlieferungswerk bescheiden betont, nur der Gewissenhaftigkeit, mit der er den geringsten Einzelheiten nachgegangen sei, habe er den schließlichen Erfolg zu danken. Die Opfer, die er als Forscher gebracht, waren weit höher als die einer gewissenhaften Akribie von hunderttausend Einzelheiten; es war vor allem der Verzicht, das führende Lehrbuch der Kirchengeschichte für seine und die nächste Generation und die katholische Dogmengeschichte zu schaffen, deren Entwurf für ihn schon feststand und deren Ausführung ihn zum Meister der historischen Theologie gemacht hätte.

In der glücklichen Wiener Zeit hat Ehrhard noch nicht die ganze Tragweite seiner Forschungsarbeit überschaut. Im Hochgefühl der schon feststehenden Grundsätze seiner Kirchen- und Dogmengeschichte und einer noch vor ihm liegenden herrlichen Schaffensaufgabe tat er den entscheidenden Schritt seines Lebens in die größere Öffentlichkeit, verkündete er die Sendung der historischen Theologie im 20. Jahrhundert.

IV. DER HISTORIKER ALS PROPHET

Ehrhard hat mit einem sehr klaren Selbstbewußtsein über seine eigene geschichtliche Stellung die Gründe auseinandergesetzt, die ihn veranlaßten, die Lage der Kirche am Anfang des 20. Jahrhunders darzustellen und die Aufgabe zu umreißen, die ihr in dem eben begonnenen Jahrhundert bevorstand. Das allein schon hebt ihn weit hinaus über die Dutzendhistoriker seiner Zeit, die sich als gute Positivisten Geschichte nur als aktenmäßige Feststellung dessen dachten, was gewesen ist, als Historisten und Relativisten gut großbürgerlich und liberal — allerdings nur programmgemäß — keine eigene Weltanschauung hatten, weil sie als Forscher nur eine jeweils zeitgemäße, aber niemals eine überzeitlich richtige Weltanschauung gelten ließen. Durch diese schwere Erkrankung der Geschichtsschreibung seiner Zeit an Ideen- und Grundsatzlosigkeit, den Historismus, ist Ehrhard unberührt hindurchgegangen, weil er wohl eine urgesunde Freude an der Technik seiner Fachgenossen und an ihren Fachleistungen hatte, selber aber nicht im geringsten an Ideen- und Grundsatzlosigkeit litt. Wahrscheinlich ist gerade hierin, in der Verbindung seiner rein fachmännischen modernen Tüchtigkeit mit dem uralten katholischen Ideengut sein so kräftiges Vertrauen auf die Kultur der Neuzeit begründet. Bei seinem eigenen Lebenswerk hat er die Segnungen des technisch-methodischen Fortschritts erlebt. Wenn nur aus der historischen Methode keine Weltanschauung gemacht wurde, kein Historismus, dann war sie überaus fruchtbar. Aus seiner glaubensstarken Überzeugung, die aus tieferen Quellen als nur von einer wissenschaftlichen Methode gespeist wurde, besaß er ja ein viel umfassenderes Welt- und Geschichtsbild als die liberalen Geschichtsschreiber seiner Zeit.

Nun könnte man freilich meinen, Ehrhard habe den Historismus, die Verzweiflung an einem zeitüberlegenen objektiven Ordnungs-

bild der Menschheitsgeschichte, noch nicht in seiner vollen Schärfe erlebt. Dieser Historismus wurde ja bei uns erst nach dem Weltkrieg und nach dem Zusammenbruch des Glaubens an das evangelische Kaiserreich völlig deutlich. Aber in Wirklichkeit stand er doch schon um die Jahrhundertwende in voller Blüte, weil die protestantische liberale Theologie und der katholische Modernismus in ihrem Wesen nur Versuche sind, den auf dem eigenen historischen Gebiet für unüberwindlich gehaltenen Relativismus durch andere Gewißheitsarten als bloß wissenschaftliche Überzeugungen zu überwinden, nämlich durch die moralische oder mystische Gewißheit. Davon kann erst im letzten Abschnitt ausführlich die Rede sein. Ehrhard war schon deswegen gar nicht in der Gefahr, dem Modernismus zu verfallen, weil er ja schon in den neunziger Jahren seine wissenschaftliche Lösung der historischen Schwierigkeiten der Bibelkritik und Dogmenkritik besaß, die im wesentlichen mit der katholischen Überlieferung übereinstimmte. Unseres Wissens ist diese seine größte innere Stärke und bedeutsamste Leistung für die historische Theologie überhaupt noch nicht gewürdigt worden, obwohl sie doch die deutsche Theologie schon prophylaktisch vom Modernismus freigehalten hat, oder weil er, bescheidener gesagt, dazu wesentlich schon durch seine Programmschrift beitrug. Aus der innersten wissenschaftlichen Gewißheit von einer auch heute noch und gerade erst heute möglichen historischen Theologie stammte letztlich sein Kulturoptimismus, durch den er in entscheidendem Gegensatz zu großen Historikern seiner Zeit stand. Schon Jakob Burckhardts »Weltgeschichtliche Betrachtungen« von 1870, die allerdings erst 1905 veröffentlicht wurden, dann Nietzsches Schriften der achtziger Jahre und vollends Spenglers Untergangsprophezeiungen für die abendländische Kultur nach dem Weltkrieg waren unverhüllt pessimistisch und darin der Ausdruck für den Niedergang der liberalen Kultur durch die Heraufkunft des Sozialismus. Und so groß auch das Selbstvertrauen der protestantischen liberalen Theologie in ihre Bibel- und Dogmenkritik war, so lag ihm doch im tiefsten das Gefühl der Hoffnungslosigkeit zugrunde, noch jemals eine wissenschaftlich verpflichtende oder gar religiös autoritative Theologie erreichen zu können. Das war der pessimistische Relativismus in der Religions-

wissenschaft, der nicht mehr an die Absolutheit des Christentums zu glauben vermochte, weil er die Gottheit Christi, die Übernatürlichkeit der Offenbarung und die Möglichkeit von Wundern preisgegeben hatte.

Ehrhard hat den liberalen Ansturm gegen den Katholizismus hauptsächlich noch in seiner aggressiven Form erlebt, noch nicht so sehr in der späteren Form eines müden Verzichts auf eigene Weltanschauung. In seiner Wiener Zeit stand die »Los-von-Rom-Bewegung« auf dem Höhepunkt. Sie war der Versuch, die Katholiken Österreichs vom Ultramontanismus loszureißen und für den Protestantismus zu gewinnen, die Gegenreformation in Österreich wieder rückgängig zu machen. Ein erheblicher Werbeapparat wurde mit Geldern des Evangelischen Bundes und des Gustav-Adolf-Vereins aufgebaut, ja, es durften fünf Prozent des normalen Aufkommens der preußischen Kirchengemeinden für diesen Zweck abgeführt werden. Daß der Geist der Bewegung mehr als bloß liberal-protestantisch war, geht schon aus den Titeln ihrer Zeitschriften hervor: Odin, Pfeile aus der Ebernburg und Wartburg. Sie spielte damit schon weit in das Gebiet des Religionsersatzes hinüber und hatte dementsprechend auch schließlich das Schicksal solcher allzu persönlicher Ab- und Aufspaltungen zu erleiden, daß sie nicht einmal ein Prozent der Bevölkerung umfassen konnte, dafür aber den Konfessionalismus steigerte. 68 000 Konversionen zum Protestantismus standen schließlich 12 000 zum Katholizismus gegenüber.

Um 1900 konnte man dies verhältnismäßig bedeutungslose Ende nicht voraussehen, und zwar vor allem nicht, weil die Bewegung naturgemäß die Studentenschaft erfaßte. Jubelten doch fast lauter Söhne katholischer Eltern in einer Studentenversammlung stürmisch einem Redner zu, der den Deutschen bloß drei große Männer belassen wollte: Luther, Goethe und Bismarck. So rückte die Los-von-Rom-Bewegung ein in die allgemeine nationalliberale und sozialistische Abfallsbewegung der Gebildeten vom positiven Christentum, die allenthalben in Europa, und zwar besonders in den romanischen Ländern die Jahrhundertwende kennzeichnete. Das war die schwerste Gefahr für die Christenheit, wenn es ihr nicht wieder wie im Mittelalter und noch in der Reformationszeit

gelang, die geistige Führung der abendländischen Kultur zu behaupten.

Die ernste Lage für den Katholizismus in Deutschland bestand aber vor allem darin, daß führende Geister des Protestantismus selber das positive, offenbarungsgläubige Christentum preisgaben und es wie Harnack durch ein natürliches oder wie Chamberlain durch ein germanisches Christentum zu ersetzen suchten.

1900 erschien Harnacks Buch »Das Wesen des Christentums«. Es war der treffende Ausdruck des liberalen Protestantismus auf dem Höhepunkt der historischen Bibel- und Dogmenkritik. Harnack gab alle eigentlich religiösen Bestandteile der christlichen Offenbarung und diese selbst preis, die Gottheit Christi und die göttliche Stiftung der Kirche und der Sakramente, und stellte die natürliche Religiosität und die Ethik der Bergpredigt als den einzigen Inhalt des Evangeliums dar. Ihm war Christentum letztlich nur noch die Verkündigung vom Vater-Gott, vom unendlichen Wert der Menschenseele und von der reinen Nächstenliebe, also am genauesten Quäkertum, wie er es selbst später ausdrückte. Der Sturm, den das Buch nicht nur in der katholischen Welt, sondern auch im positiv gläubigen Protestantismus erregte, offenbarte erst, wie weit die Bibel- und Dogmenkritik schon die Grundlagen des Christentums ausgehöhlt hatte. Erst durch die konsequente und offene Darlegung der Folgen des Historismus, der völligen Relativierung der Heiligen Schrift bis zu ihrer religionswissenschaftlichen Gleichstellung mit anderen heiligen Büchern des Ostens und bis zu der Aufhebung jeder religiösen Autorität wurde die Gefahr für alles Kirchentum sichtbar. Im Protestantismus setzte ein mehrjähriger Kampf zwischen den Positiven und Liberalen ein, der schließlich um das Glaubensbekenntnis selbst ging und heute, nachdem besonders durch die Kierkegaard-Erneuerung wieder weithin sich eine unbedingte Anerkennung des Gotteswortes durchgesetzt hat, als der erste Wiederaufstieg kirchlichen und sakramentalen Lebens betrachtet werden darf. Über den gleichzeitigen Vorgang im Katholizismus, die Ausscheidung des Modernismus, wird im nächsten Abschnitt zu reden sein.

Chamberlains »Grundlagen des 19. Jahrhunderts« verkündigten ein germanisches Christentum und richteten sich noch unmittelbarer gegen den Katholizismus. Hier wurde der nordisch-germanische

Rasseninstinkt dem mediterranen Völkerchaos und die angelsächsiche Kulturüberlegenheit der romanischen Rückständigkeit gegenübergestellt und die nationale Kirche dem universalistischen hierokratischen Imperialismus. Das aufsehenerregende Werk gipfelte in der Prophezeiung, am Ende des 20. Jahrhunderts werde die katholische Kirche kaum noch ein Drittel der Christen umfassen.

Ehrhard hat sich mit diesem »exorbitantesten Angriff« gegen die Kirche in einem eigenen eingehenden Artikel in der Wiener Zeitschrift »Kultur« auseinandergesetzt. Er hat anerkannt, daß das Werk mit glänzender Virtuosität geschrieben und die Anklagen mit einem bestechenden Aufwand von Gelehrsamkeit verfochten seien, aber ebenso entschieden betont, die Forderung einer Nationalreligion sei ein Rückfall in die vorchristliche Zeit, das angebliche Völkerchaos habe immerhin so erstaunliche Geister wie Augustin hervorgebracht und die These von der katholischen Kirche als Nachfolgerin des römischen Weltreichs stelle nicht einmal eine Halbwahrheit dar.

Aber diese außerkirchlichen Vorgänge und Angriffe veranlaßten ihn nun doch, selber die Lage der Kirche um die Jahrhundertwende darzustellen und seinerseits eine Prognose für ihre Entwicklung im 20. Jahrhundert aufzustellen. Wie schwer ihm der Entschluß gefallen ist, aus ernstestem Verantwortungsbewußtsein die Zurückhaltung des Fachgelehrten aufzugeben, wissen wir erst aus dem Nachlaß mit der unveröffentlichten Gegenschrift gegen Hermann Schells Programmbuch vom fortschrittlichen Katholizismus. Und immer wieder finden sich Hinweise bei ihm auf das warnende Beispiel Döllingers, der aus einem guten Kirchenhistoriker zu einem schlechten Kirchenpolitiker geworden sei.

Wollte er sich nicht gleichfalls dem Verdacht aussetzen, in die Ebene des Tageskampfes hinabgestiegen zu sein, so durfte sein Buch keine Gelegenheitsbroschüre zum Jahrhundertwechsel werden, es mußte zu einer »glänzenden Geschichtsphilosophie« (Josef Schnitzer) ausgebaut werden, die hoch über den Parteien der Konservativen und Liberalen ihren streng wissenschaftlichen Charakter bewahrte und alle Aufstellungen mit einer überlegenen Gesamtanschauung der Kirchengeschichte unterbaute. Die Betrachtung der Lage der Kirche war aus den bleibenden Fak-

toren der Kirchengeschichte zu entwickeln, und sie erhob sich damit hoch über das letzte Buch über den Stand der Kirche in Deutschland, das des Febronius, das schon über ein Jahrhundert zurücklag und wesentlich kirchenrechtlich eingestellt war. Die kirchenrechtliche Untersuchung der innerkirchlichen Spannungen konnte bis auf eine wichtige Forderung, die Abhaltung der durch das Tridentinum gebotenen Provinzialkonzilien, ganz zurücktreten, weil die von Ehrhard bejahte Festigung der Kirchenverfassung durch das Vatikanum vorlag. Ebenso konnte zurückgestellt werden die Frage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, die ja im späten 19. Jahrhundert trotz der Kulturkämpfe doch nicht eigentlich akut war, wo, wie in Deutschland und Österreich, eine hauptsächlich vom Katholizismus getragene Partei sich um diese Dinge annahm. So blieb für die Lagebetrachtung hauptsächlich das Verhältnis der Kirche zur Kultur übrig, und der Philosophie der Kirchengeschichte mußte eine Kulturphilosophie zur Seite treten, die zunächst einmal das Wesen der modernen Kultur festzustellen hatte. Damit rückte das Werk in die nächste Nähe zu Jakob Burckhardts »Weltgeschichtlichen Betrachtungen«, die auch trotz der scharfen Worte gegen die konstruierenden Geschichtsphilosophen doch selber eine aus der Geschichte selbst gewonnene Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie der Betrachtung des Verhältnisses von Kirche, Staat und Kultur sind.

Das ganz eigenartige Werk Ehrhards, das aus diesen Zeitaufgaben entstand, war damit schon wesentlich gegen alle ernsten Angriffe gesichert. Ehrhard verlangte und konnte verlangen, daß die Kritik vor allem auf seine Gesamtanschauung einging, aber er hat gar keinen Gegner gefunden, der dazu einen ernsthaften Versuch gemacht hat. Dennoch war ein Kampf gegen alle möglichen Einzelheiten von allen möglichen Gesichtspunkten zu erwarten, die Sicherung aber eine doppelte: die strengstens eingehaltene kirchliche Korrektheit und die Höhe und innere Geschlossenheit des Standpunktes.

Selten ist eine Kampfschrift mit so wenig Kampfeslust und mit so hoher Klugheit, Umsicht und Besonnenheit angelegt worden. Als der Kampf trotzdem entbrannte, zeigte es sich bald, daß Ehrhard trotz der glänzenden und scharfen Verteidigung keine Kampfnatur war, ja, daß er sich, eher empfindsam und weich, nach

der ersten Abwehr und Richtigstellung wieder auf die rein religiöse und Gelehrtenwirksamkeit zurückzog. Aber gerade dieses Fehlen der Kampfnatur ist für ihn dann doch sehr weitgehend schicksalbestimmend geworden.

Es ist sehr schwer, den ganzen höchst eigentümlichen Verlauf des Vorstoßes zu verstehen, den Ehrhard mit seiner Programmschrift unternommen hat, wenn man sich nicht genau seine innerste persönliche, religiöse und philosophische Absicht deutlich klar macht. Im tiefsten ging es ihm um Seelsorge, um das ewige Heil seiner eigenen Seele und des heraufsteigenden Jahrhunderts. Er stand seiner Zeit nicht als verurteilender Richter, sondern als Helfer gegenüber, er fühlte sich mitverantwortlich für das Schicksal der Seelen, vor allem der Gebildeten und damit für den weiteren Gang der neuzeitlichen Kultur selbst. So sprach er nicht wie einer, der, geborgen in der alleinseligmachenden Kirche, einer der Führung der Kirche entwachsenen Umwelt Unheil und Strafgericht verkündigt. Er empfand sich selber der neuzeitlichen Kultur angehörig, stand mitten in ihren großen wissenschaftlichen und kulturellen Anliegen und war durchaus nicht geneigt, der Theologie, die die Neuzeit aus den von ihr geschaffenen Universitäten verdrängen will, ihre Führerstellung im allgemeinen Geistesleben entreißen zu lassen. So sprach er als Priester, Theologe und Kulturmensch zugleich. Durch seine eigene Stellung in der modernen Kultur war er zu schöpferischer Kulturkritik befähigt. Die antikirchlichen, antichristlichen und antireligiösen Bewegungen, die in der Neuzeit nacheinander aufgetreten waren und nun auf dem Tiefpunkt dieser Entwicklung die Kirche gleichzeitig von drei Seiten bekämpften, standen ihm so deutlich wie keinem andern in ihrer ganzen geschichtlichen Bedingtheit vor Augen. Es wäre ihm lächerlich erschienen, diese Kampfextreme als das Wesen der neuzeitlichen Kultur aufzufassen und die ganze Neuzeit damit der kirchlichen Verdammung preiszugeben, was ja nichts anderes geheißen hätte, als auf die Bekehrungsmission der Kirche zu verzichten.

Die schöpferische Kulturkritik mußte also die positiven Leistungen und Ideale der Gegenwart herausstellen, ihre wesentliche geschichtliche Größe und Kraft erfassen, wenn sie die Extreme in ihrer Einseitigkeit klarstellen und einschränken wollte. Der Histo-

riker und Soziologe Ehrhard hatte die Grundkräfte der Neuzeit schon durch den Vergleich mit der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit bestimmt, diese Faktoren aus dem genauesten Tatsachenbefund festgestellt und nicht aus irgendeiner Parteirichtung heraus eine bestimmte Tendenz, die Reformation, den Absolutismus, die Aufklärung, den Liberalismus oder den Sozialismus als alleingültig hingestellt.

So konnte und mußte er fragen, ob die fünf Grundkräfte der Neuzeit in einem bloß zufälligen oder in einem absoluten Gegensatz gegen die Kirche stünden. Sobald sie nur als sachliche Aufgaben und nicht als Parteiziele gesehen wurden, war die Frage schon entschieden: die *Laienverantwortung* für die Kultur an Stelle des mittelalterlichen Klerikalismus, einer notgedrungen fast ausschließlichen Kulturträgerschaft des Klerus und Mönchtums, der *Humanismus* als philologische Methode der Aneignung der antiken Kulturelemente und nicht als neuheidnisches Kulturprogramm, die *historische und empirische Methode* als Ergänzung der mittelalterlichen Metaphysik und nicht als grundsätzliche Metaphysikfeindschaft und Leugnung absoluter Werte, der *Nationalismus* als volksgebundene Kraft der Kulturaneignung und Kulturpflege und nicht als Verwerfung der überzeitlichen Religion und der objektiven höheren geistigen Werte, die *Persönlichkeit* als selbstverantwortliche Vollendungsaufgabe und nicht als Eigensinn und Eigenwilligkeit, sogar der Subjektivismus im Gegensatz zum mittelalterlichen Objektivismus der ständischen Zucht und Bildung sind zusammen durchaus berechtigte, relative und zeitgeschichtlich bedingte Kulturkräfte, die nicht schon wegen ihrer Einseitigkeit an sich unbedingt verworfen werden müssen.

Unbedingt zu verwerfen, und zwar im Namen der Kultur selbst ist nur die Übersteigerung dieser einseitigen Richtungen zur hartnäckigen Ausschließlichkeit, die erst das Wesen der Häresie ausmacht. Sind sie nur der Gegenstoß gegen einseitige Übertreibungen nach der anderen Seite, dann sind sie das einzige Mittel, die Kulturentwicklung voranzutreiben. Werden sie aber zu ausschließlichen Kulturzielen, dann sind freilich Laizismus, Humanismus, Historismus und Empirismus, Nationalismus und Subjektivismus ebenso viele Verzerrungen des vollen umfassenden harmonischen Kulturideals. Natürlich steht die Reaktion gegen diese Einseitig-



Ehrhard als Dekan der theologischen Fakultät in Wien 1902

riker und Soziologe Ehrhard hatte die Grundkräfte der Neuzeit schon durch den Vergleich mit der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit bestimmt, diese Faktoren aus dem genauesten Tatsachenbefund festgestellt und nicht aus irgendeiner Parteirichtung heraus eine bestimmte Tendenz, die Reformation, den Absolutismus, die Aufklärung, den Liberalismus oder den Sozialismus als alleingültig hingestellt.

So konnte und mußte er fragen, ob die fünf Grundkräfte der Neuzeit in einem bloß zufälligen oder in einem absoluten Gegensatz gegen die Kirche stünden. Sobald sie nur als sachliche Aufgaben und nicht als Parteiziele gesehen wurden, war die Frage schon entschieden: die *Laienverantwortung* für die Kultur an Stelle des mittelalterlichen Klerikalismus, einer notgedrungen fast ausschließlichen Kulturträgerschaft des Klerus und Mönchtums, der *Humanismus* als philologische Methode der Aneignung der antiken Kulturelemente und nicht als neuheidnisches Kulturprogramm, die *historische und empirische Methode* als Ergänzung der mittelalterlichen Metaphysik und nicht als grundsätzliche Metaphysikfeindschaft und Leugnung absoluter Werte, der *Nationalismus* als volksgebundene Kraft der Kulturaneignung und Kulturpflege und nicht als Verwerfung der überzeitlichen Religion und der objektiven höheren geistigen Werte, die *Persönlichkeit* als selbstverantwortliche Vollendungsaufgabe und nicht als Eigensinn und Eigenwilligkeit, sogar der Subjektivismus im Gegensatz zum mittelalterlichen Objektivismus der ständischen Zucht und Bildung sind zusammen durchaus berechtigte, relative und zeitgeschichtlich bedingte Kulturkräfte, die nicht schon wegen ihrer Einseitigkeit an sich unbedingt verworfen werden müssen.

Unbedingt zu verwerfen, und zwar im Namen der Kultur selbst ist nur die Übersteigerung dieser einseitigen Richtungen zur hartnäckigen Ausschließlichkeit, die erst das Wesen der Häresie ausmacht. Sind sie nur der Gegenstoß gegen einseitige Übertreibungen nach der anderen Seite, dann sind sie das einzige Mittel, die Kulturentwicklung voranzutreiben. Werden sie aber zu ausschließlichen Kulturzielen, dann sind freilich Laizismus, Humanismus, Historismus und Empirismus, Nationalismus und Subjektivismus ebenso viele Verzerrungen des vollen umfassenden harmonischen Kulturideals. Natürlich steht die Reaktion gegen diese Einseitig-



Ehrhard als Dekan der theologischen Fakultät in Wien 1902

keiten ebenso in Gefahr, ihrerseits einzelne Kulturziele absolut zu setzen, Klerikalismus und Weltflucht, Geschichtsfremdheit und Fremdheit gegen die Naturwissenschaften in alleinigem Festhalten an einer bestimmten, selber wieder zeitlich gebundenen Metaphysik. Nur die Zeitlage gibt der Autorität das Recht, bei allzu starkem Ausschlag nach beiden Seiten und genötigt dadurch das Allgemeine gegenüber dem Besonderen, das Universale gegenüber dem Nationalen, das Objektive gegenüber dem Persönlichen in den Vordergrund zu stellen.

Erst mit diesem klaren Blick auf das Wesen der Kulturbewegung und ihre Ausschwankungen, die Einseitigkeit der Irrtümer, die erst zu Fehlrichtungen in der Übersteigerung und im Fanatismus werden, erschließt sich die grundsätzliche Stellung Ehrhards. Sie ist streng dialektisch, und darum hatte er ja schon Hermann Schell gerade als Philosophen den Mangel an Blick für das Recht beider Seiten vorgeworfen. Man muß die Bedeutung der geistlichen Leitung und der Laienverantwortung nebeneinander sehen, die der Kirchlichkeit und des Humanismus, der Metaphysik und der empirischen Geschichts- und Naturwissenschaft, des Universalismus und des Nationalismus, der Kontinuität und des Fortschritts, der Autorität und der Freiheit. Das erst ist die katholische Weite, ist erst jene Überlegenheit und harmonische Humanität, die theoretisch so klar und vernünftig, ja selbstverständlich erscheint und doch im Kampfeseifer der Leidenschaft der menschlichen Beschränktheit so schwer erreichbar ist, viel schwerer als jede verkrampfte Einseitigkeit. Aber von dem Historiker und dem Kulturphilosophen wenigstens muß man das Verharren auf diesen überparteilichen Höhen verlangen, weil sonst der Absturz in den Nihilismus und die tragische Weltanschauung unvermeidlich ist, die die ganze Weltgeschichte nur als sinnloses Wechselspiel der Gegensätze auffaßt.

Die eigenen Worte Ehrhards zu dieser Schlüsselstellung seiner Kulturkritik lauten: »Wenn nun darauf hingewiesen wird, daß der Katholizismus eine wesentlich konservative Macht darstellt, so liegt das Wahre dieser Behauptung nur darin, daß er beide Geistesrichtungen, die konservative und die fortschrittliche, harmonisch miteinander zu versöhnen sucht. Darin erblicke ich aber einen der größten Vorzüge des Katholizismus; denn beide Geistes-

richtungen sind für eine wahrhaft ersprießliche Fortentfaltung der menschlichen Kultur notwendig. Der wahre Fortschritt ist auch an ein soziologisches Gesetz gebunden, das nur zu seinem Nachteil übertreten wird, an das Gesetz relativer Stabilität, das allein ein erträgliches Gesellschaftsleben ermöglicht. Den treibenden Geistern, denen die hohe, providenzielle Aufgabe geworden ist, die Menschheit auf irgendeinem kulturellen Arbeitsfeld vorwärtszudrängen, darf man mit Liebe und Begeisterung zujubeln, ohne damit jenen ungerecht zu werden, die rückwärts schauen auf die Leistungen der Vergangenheit und dort eine sichere und feste Grundlage für ihre Arbeit suchen und finden. Diese konservative Geistesrichtung würde allerdings für sich allein die Stagnation bedeuten, die den Tod unfehlbar nach sich zieht; die Alleinherrschaft der Fortschrittlichen wäre aber mit eben so großen Nachteilen verbunden. Mit dem Vorwärtstreiben ist eine Erschütterung der gegebenen Grundlagen immer verbunden; es gibt aber Nerven genug, die nicht viele Erschütterungen ertragen können! Sodann liefen die Leistungen und Errungenschaften der Vergangenheit Gefahr, nicht genügend gewürdigt und gewertet zu werden. Eine Frage würde die andere verdrängen und schließlich keine von ihnen die entsprechende Lösung finden. Schon ein Blick auf die Natur und die Einsicht in die große Analogie, welche durch Natur- und Geistesleben sich hindurchzieht, lehrt die Notwendigkeit jenes doppelten Elements in der Kulturentwicklung. Die Stürme des März wären unausstehlich, wenn sie das ganze Jahr andauerten, statt den Übergang vom harten Winter zum wonnigen Frühling zu vermitteln« (S. 326).

Und dasselbe gilt für alle anderen Kulturgegensätze: auch »Nationalismus und Universalismus sind keine absoluten Gegensätze, sondern finden sich in jedem Kulturleben vor, ja bedingen das höhere Kulturleben geradezu ... Man braucht nur einerseits die verschiedenartigen Kulturerrungenschaften der einzelnen Kulturvölker der Jetztzeit sich zu vergegenwärtigen, andererseits die Gegensätze, welche das konkrete Kulturleben der einzelnen Völker aufweist, auf sich wirken zu lassen, um klar einzusehen, daß sich das Humanitätsideal nicht in einer einzigen absolut identischen Form verwirklichen läßt. Das Zerfallen der Menschheit in verschiedene Nationalitäten ist daher nicht bloß ein Entwicklungs-

moment ihrer Geschichte, sondern sogar ein inneres Gesetz ihres Wesens. Wenn wir nun trotzdem von der Menschheit als einem einheitlichen Organismus sprechen, so geschieht das, weil der Nationalismus nicht alle und besonders nicht die höchsten Seiten des Kulturlebens in die Grenzen hineinziehen kann, die er zwischen den einzelnen Völkern errichtet. Wahrheit, Sittlichkeit, Recht, Religion sind keine nationalen Güter, die von einem Volk zum anderen wechseln können, ohne ihren wahren Wert zu verlieren. Da nun aber das eigentliche Kulturleben der einzelnen Nationen in der fortschreitenden Erkenntnis der Wahrheit, Verwirklichung der Sittlichkeit, Wahrung des Rechts und Übung der Religion besteht, so leuchtet ein, daß der Nationalismus selbst universalistische Elemente in sich enthält, die er nicht verleugnen kann, ohne auf das Niveau der Barbarei herabzusinken« (S. 313).

»Der einzige Universalismus nun, den der Katholizismus seinem Wesen nach vertritt, ist der Universalismus der Religion in ihrer vollendeten und absoluten Gestalt als christliche Religion. Die Behauptung aber, daß der katholische Universalismus identisch sei mit der Idee des weltlichen Imperiums ist eine philosophische Konstruktion schlimmster Art. Das Ideal des theokratischen Weltstaats, das uns immer wieder entgegengehalten wird, mag augustinisch sein, es mag sogar von einigen mittelalterlichen Päpsten vertreten worden sein, aber nur die Verwechslung von zeitgeschichtlichen Erscheinungen und absolut gültigen Normen kann dazu führen, dieses Ideal deshalb als den absolut berechtigten Ausdruck des katholischen Universalismus zu betrachten. Verschwunden ist allerdings wie das mittelalterliche Kaisertum so auch die spezifisch mittelalterliche Stellung des Papsttums. Das Papsttum selbst und seine wesentlich kirchliche religiöse Macht leuchtet aber heller als je in die Neuzeit hinein ... Verschwunden ist der mittelalterliche Bischof mit dem Schwert in der einen und dem Hirtenstab in der anderen, sehr oft in der linken Hand. Als Ganzes betrachtet steht der katholische Episkopat wesentlich höher als je im Mittelalter ... Verschwunden ist die privilegierte Sonderstellung des Weltklerus, als Ganzes betrachtet steht aber auch er an Geistesbildung, an sittlicher Lebensführung und fruchtbarer Tätigkeit, an Achtung bei dem katholischen Volke wie bei den Gegnern unendlich höher als je im Mittelalter ... Verschwunden

sind endlich so manche Einrichtungen und Institutionen der mittelalterlichen Zeit wie die Inquisition, die Gesetze gegen die Häretiker, die geistlichen Gerichte mit ihren weltlichen Befugnissen; trotzdem wird niemand behaupten wollen, daß die katholische Kirche infolge dieses Wegfalls irgend etwas von ihrer inneren religiösen Kraft verloren habe« (S. 337 ff.).

Diese beschwingten Zeilen sind ein großherziger Appell an beide Parteien, die Konservativen und Liberalen, sich doch einmal die wahre Lage der Kirche in der Neuzeit unparteiisch zu betrachten. Die Konservativen müßten sich dann eingestehen, wieviel sie in Wirklichkeit doch von der neuen Lage der Kirche profitierten, insbesondere durch die Vereinsfreiheit, und die Liberalen, daß die wesentlichen Züge des mittelalterlichen Katholizismus, also insbesondere der Klerikalismus, ja tatsächlich schon verschwunden sind und die Überreste der mittelalterlichen Vermischung von Kirche und Staat nur durch die extremen Einseitigkeiten des Protestantismus und Freisinns noch gestützt werden.

Ehrhard betonte besonders eindringlich die Parallele der neuen Stellung der Kirche zu Staat und Kultur mit der altchristlichen, die ja für den hervorragenden Kenner der alten Kirche so auffällig war, und die Tatsache, daß gerade in dieser Lage die Kirche ihre größte Kraft entfalten konnte.

Und darum ging es ja Ehrhard im Letzten: produzieren ist besser als disputieren! Das war das Motto seines Lebens. Wenn er auf der Grundlage der historisch kritischen Untersuchung der Lage der Kirche in der Neuzeit ein weitgespanntes Kulturprogramm entwickelte, so wollte er vor allem herausführen aus der Atmosphäre der Polemik und Apologetik und einen gemeinsamen Boden der verantwortlichen Zusammenarbeit für die höchsten Kulturgüter gewinnen mit allen denen, denen es um die Sache, nicht um Sonderinteressen ging.

Aber eben mit der unvermeidlichen Aufforderung zur Selbstkritik und Selbstprüfung für die Gegenwart, die moderne und die katholische, geriet er in den Streit hinein, der den Kampf um seine Person und seine Programmschrift kennzeichnet, den Inferioritätsstreit im Gegensatz zum Reformkatholizismus und erst recht zum Modernismus, mit denen beiden er nichts zu tun haben wollte und zu tun hatte. Er war schon seit der Tagung der Görres-Gesellschaft

in Konstanz 1896 im Gang, wo Hertling den Mut zur offenen Selbstkritik der katholischen Wissenschafts- und Kulturarbeit gefunden hatte. Dem Wissenschaftler ist ja Selbstkritik das tägliche Brot, und er fühlt sich nicht wohl, wenn er nicht ständig auch sein eigenes Werk kritisch betrachten kann — und betrachtet er sich auch selber so, dann ist er schon ein Philosoph. Den Publizisten aber ist Selbstkritik an der eigenen Sache immer höchst unerwünscht, weil man die Kritik der Gegner jederzeit bagatellisieren kann, von der Selbstkritik aber immer Spaltungen glaubt befürchten zu müssen.

Hier liegen nun die eigentlichen Wurzeln des Streits um Ehrhard. In den Modernismus hat ihn überhaupt nur ein einziger ungeschickter Freund, Joseph Schnitzer, durch einen recht plumpen Kunstgriff einzureihen versucht, daß er nämlich die kirchliche Bestimmung darüber, was Modernismus ist, nicht anerkannte und möglichst viele Genossen für seine weitere Modernismusauffassung suchte. Viel wichtiger noch ist es, genau zu sehen, daß Ehrhard auch dem Reformkatholizismus nicht angehörte. Er hatte schon in Würzburg sich deswegen von seinem Freunde Hermann Schell distanzieren zu müssen geglaubt. Er wollte, wie der Briefwechsel Josef Müllers mit den vergeblichen flehentlichen Bitten um Ehrhards Mitarbeit an seiner Reformzeitschrift beweist, auch mit dieser Gruppe nichts zu tun haben, vor allem weil er der unparteiische Historiker und der überparteiliche Kirchenmann und Kulturmensch bleiben wollte. Der Hauptbeweis aber ist, daß sein Kulturprogramm gar kein Reformprogramm für die Kirche enthält, weil es ausdrücklich innerkirchliche Reformforderungen wie die häufigere Abhaltung der Provinzialkonzilien den kirchlichen Behörden überläßt und ihre publizistische Vertretung nicht für ein geeignetes Mittel ihrer Verwirklichung ansieht.

Aber Ehrhard konnte die Selbstkritik der katholischen Kulturleistungen nicht vermeiden, wenn er einen neuen Erweis der vollen Kulturmacht der Kirche verlangte. Er konnte nicht leugnen, daß die wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen der Katholiken wenigstens quantitativ und zum Teil auch qualitativ gegenüber den protestantischen und freisinnigen Kulturleistungen in Deutschland und anderswo inferior waren und sind. Er hat mit der Gerechtigkeit des Historikers auch die Hemmnisse für die katho-

lische Kulturarbeit festgestellt, nämlich die Bedrängnis der Kirche durch die antikirchlichen, antichristlichen und antireligiösen Bewegungen der Neuzeit, die wirtschaftliche Mißlage besonders des deutschen Katholizismus seit der Säkularisation, vor allem aber den eigenen Mangel an Mut und Initiative.

Und hier setzte er an. Es galt vor allem, den Katholiken das Unterlegenheitsgefühl gegenüber der modernen Kultur zu nehmen. Ehrhard war im tiefsten von der grundsätzlichen Kulturkraft der Kirche überzeugt, weil er wußte, daß nur die positiv religiös gefestigte Persönlichkeit die höchsten Kulturwerte verwirklichen kann, daß kein Widerspruch zwischen der wahren Kulturaufgabe des Menschen und seiner Heilsaufgabe besteht, ja, daß das Heil der Menschheit von der freien Wirksamkeit der Kirche abhängt.

Es mußte also historisch und kulturphilosophisch erklärt werden, warum die Katholiken nicht mehr führend in der Kulturarbeit stehen, und zugleich der Weg gezeigt werden, wie diese Stellung wieder erreicht werden könne, weil das eine Schicksalsfrage für die abendländische Kultur selber ist.

Die Voraussetzungen für die volle Kraftentfaltung der Kirche im 20. Jahrhundert sind die Abstreifung der Überreste des mittelalterlichen Klerikalismus als zu enger Zusammenarbeit von Kirche und Staat, um den kirchenfeindlichen Bewegungen den letzten Vorwand einer gewaltsamen Beschränkung ihrer Freiheit zu nehmen, dann aber die Katholiken selber zum Vertrauen auf die rein geistige und religiöse Wirksamkeit allein zu erziehen, und schließlich auch das positive Eingehen auf die neuen religiösen und kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart.

Die erste Forderung konnte mit dem von Franz Xaver Kraus geprägten Schlagwort vom »religiösen Katholizismus« im Gegensatz zum sogenannten politischen Katholizismus, der Errichtung und Förderung von Katholikenparteien, verwechselt werden. Der religiöse Katholizismus ist natürlich nur dann zu verwerfen, wenn damit überhaupt die autoritative und kirchenrechtliche Verfassung der Kirche abgelehnt werden soll, und der politische Katholizismus, wenn er Selbstzweck ohne echte Religiosität ist wie z. B. in der bald darauf verurteilten Action française. Soviel wir sehen, ist Ehrhard niemals religiöser Katholizismus vorgeworfen worden,

weil seine stille Gegnerschaft gegen Kraus und seine enge Freundschaft mit Franz Schindler, dem geistigen Führer der Christlich-Sozialen in Österreich, zu bekannt waren, obwohl er absichtlich niemals politisch hervorgetreten ist.

Mit dieser ersten Forderung hat der Historiker als Prophet mittlerweile in der wichtigsten Frage Recht bekommen, der Beilegung des Zwists zwischen dem Papst und Italien wegen der Wegnahme des größeren Kirchenstaats und dessen Umgestaltung in ein unabhängiges Stückchen Territorium. Man lese heute Ehrhards Ausführungen zur Frage des Kirchenstaats zu einer Zeit, als noch allenthalben seine volle Wiederherstellung gefordert wurde, um den Weitblick des Historikers bestätigt zu finden.

»Der Kirchenstaat hat ja seine volle Parallele in den geistlichen Territorien, über die ein großer Teil der abendländischen Bischöfe und Äbte herrschte. Hatten sich nun einmal diese Verhältnisse eingebürgert, so brachte es die Stabilität der politischen Ordnung und die den wohlerworbenen historischen Rechten innewohnende Kraft mit sich, daß sich die geistlichen Staatsgebilde auch in einer Zeit erhielten, in welcher der innere Hauptgrund ihres Bestehens allmählich aufhörte. Vermöge ihrer Verbindung mit der geistlichen Autorität war überhaupt nur die Revolution, die über historische Gebilde und Rechte kühn hinwegschreitet, imstande, ihren Untergang herbeizuführen. Von diesem Gesichtspunkte aus stellt sich der Untergang des Kirchenstaates als das letzte Glied jenes Säkularisierungsprozesses dar, dessen Schauspiel die abendländische Welt seit Jahrhunderten bot. Das Papstkönigtum hat nun nicht die schlimmen, innerlich verwerflichen Eigenschaften des Cäsaropapismus, bei welchem die höhere Gewalt der niederen untergeordnet wird; eine urkundliche Darstellung der ganzen Geschichte des Kirchenstaates, die wir leider noch nicht besitzen, würde aber den einleuchtenden Erweis erbringen, daß das Papsttum diese Form der Unabhängigkeit mit schweren Opfern hat erkaufen müssen ... In seiner alten Gestalt wird er nicht wiederkehren; denn die Weltgeschichte wiederholt sich nicht. (Schrörs bemerkte hierzu: sie war manchmal doch so unhöflich, sich zu wiederholen.) Wer möchte aber nicht sehnlichst wünschen, daß der unselige Zwist zwischen dem Papsttum und dem katholischen König eines katholischen Landes, unter dem alle Verhältnisse des

herrlichen Kulturlandes, nicht zuletzt die kirchlichen, die sittlichen und die religiösen so empfindlich leiden, in absehbarer Zeit beigelegt werde? Daß diese Beilegung nicht bloß dringend wünschenswert, sondern trotz ihrer spezifischen Schwierigkeit auch durchführbar ist, erhellt aus dem Umstand, daß der Kirchenstaat keine dogmatische Tragweite besitzt« (S. 284).

Unter dem Eingehen auf die neuen religiösen und kirchlichen Bedürfnisse verstand Ehrhard den zu allen Zeiten erhobenen Ruf nach einer stärkeren Verinnerlichung der persönlichen Frömmigkeit, die großherzige Berücksichtigung der deutschen Nationalsprache im Gottesdienst, wie ja auch den unierten Kirchen die Landessprache zugebilligt wird und wie es mittlerweile auch durch die liturgische Bewegung in Deutschland schon weitgehend geschehen ist, endlich die Heranziehung des Laienapostolates, die sein großer Gönnerpapst Pius IX. voranzutreiben versuchte.

Am meisten aber lagen Ehrhard fünf Hauptaufgaben zum Erweis der vollen Kulturmacht der Kirche am Herzen.

Die erste ist die Wiedergewinnung der führenden Stellung der Theologie im Geistesleben, besonders auch der Laien, und an der Universität. Es war alles andere als Ressortpartikularismus, wenn Ehrhard diese Forderung erhob. Weil es ihm um die grundsätzlich religiöse Orientierung des Geisteslebens ging, weil er das Heil der Kultur als abhängig von der richtigen Weltanschauung dachte, forderte er auch eine religiöse und theologische Bildung der Laien noch über die Volks- und Mittelschule hinaus. Daß die ständig wechselnde philosophische Allgemeinbildung und ihre populären Abwandlungen die oberste Macht der Weltanschauungsgestaltung geworden sind, hat Ehrhard deutlich genug als das eigentliche Verhängnis der Neuzeit bezeichnet. So hat er die damals ganz unerhört kühne Forderung ausgesprochen, daß die Grundzüge echter theologischer Wissenschaft an alle Akademiker herangebracht werden müßten. Und das war auch der innerliche Grund, warum es ihm um die Erhaltung und Stärkung der theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten ging und warum er dem Plan einer geschlossen katholischen Universität in Salzburg abgeneigt war. Er sah zu deutlich, daß die Priesterausbildung allein in tridentinischen Seminarien, die einst ein so wichtiges Werk der

kirchlichen Reform gewesen waren, in den romanischen Ländern ganz besonders zur Entfremdung zwischen der Klerus- und der Laienintelligenz beitrug, daß auch die Instituts catholiques, der Ersatz katholischer Universitäten in Frankreich, nicht genügend teilnahmen an dem gesunden Konkurrenzkampf der weltlichen und geistigen Wissenschaft. Darum wollte er die deutschen theologischen Fakultäten, die noch in dem Universitätsorganismus wenigstens ihrer Organisation nach eingegliedert sind, nicht preisgeben. Die wichtigste Bestätigung dieser Forderung ist mit der Gründung der katholischen Universität in Mailand durch Gemelli unter der Förderung Pius XI. erfolgt, insofern sie für Italien die Ausschließlichkeit der Priesterseminarbildung durchbricht.

Die zweite Hauptaufgabe ist die besondere Pflege der Philosophie durch die Katholiken. Ehrhard hat sein Verhältnis zum Neuthomismus, wie schon erwähnt, in die Formel gefaßt: Thomas ist ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein. Er hat mit aller Schärfe erkannt, daß es hauptsächlich auf eine neue Metaphysik in der katholischen und modernen Weltanschauung ankommt, und darum auch die alte Metaphysik besonders begründet und bewertet. »Zuerst mußte das metaphysische Bedürfnis der abendländischen Menschheit befriedigt sein, bevor sie an die bunte Welt der Einzelerscheinungen herantreten konnte, die erst durch langwierige Analysen und mächtige Synthesen für die höhere Kultur wirklich fruchtbar gemacht werden können« (S. 310). Sie darf nur nicht als fix und fertige Überlieferungsmasse aufgefaßt werden und ebenso wenig auch die moderne Philosophie: »Ich betrachte die ganze moderne Entwicklung der Philosophie nicht als den Abschluß, sondern in ihren bleibenden Errungenschaften als den Anfang einer neuen Arbeit im Dienste der theoretischen Welterklärung und der sittlichen Lebensführung, deren Abschluß noch in weiter Zukunftsferne liegt« (S. 354). Trotzdem ist die empirische Methode von unersetzlichem Wert für die Kultur und auch für die katholische Bildung, weil es schließlich zu jenen großen Synthesen kommen muß, die erst wieder den Überblick über die ganze Welt ermöglichen. Es muß nur der Irrglaube, daß die empirische Methode alleinherrschend sein müsse, es muß der Positivismus ausgerottet werden, um den vermeintlichen Gegensatz

zwischen der christlichen und neuzeitlichen Philosophie, der nur durch die Metaphysikfeindschaft oder falsche monistische Metaphysik entsteht, zu überwinden. »Erfolgreich aber werden die Bemühungen der katholischen Geistesarbeit in dieser Richtung erst dann werden, wenn sie mehr als bisher in ein inneres Verhältnis zur modernen Philosophie tritt, d. h. wenn sie sich nicht damit begnügt, ihr die Philosophie der Vorzeit entgegenzustellen, sondern sich ehrlich bemüht, alle wahren Fortschritte der modernen Denker zu erfassen und anzuerkennen, ihre philosophischen Irrtümer innerlich zu besiegen und die neuen Geistesprobleme, welche die Gegenwart bewegen, scharf ins Auge zu fassen und mit den modernen Geistesmitteln selbständig zu lösen« (S. 388). Er konnte schon sehen, daß der Gegenschlag gegen die metaphysiklose Philosophie bereits im Gange war, und prophezeite: »Wird einmal diese Rückkehr, die eigentlich einen Fortschritt des modernen Denkens bedeutet, sich vollzogen haben, so wird die Versöhnung zwischen dem metaphysischen und dem empirischen Denken in erster Linie dem Katholizismus zugute kommen« (S. 355).

Und hiermit hat er heute schon die großartigste Rechtfertigung erfahren; zwar nicht so sehr in dem Sinn einer offenen und eifrigen Auseinandersetzung, wie sie ihm nach dem Bilde seines Freundes Hermann Schell vorschwebte, als durch die erstaunliche und entschlossene Rückkehr der neuzeitlichen Philosophie selbst zur Metaphysik. Zwar herrscht in der Geistphilosophie trotz einer weitgehenden Überwindung des Relativismus durch die neue Wertlehre und trotz des Ringens um eine geistige Menschenlehre immer noch die bloße Kritik der falschen Weltanschauungen vor, aber dafür hat die Naturphilosophie mit um so größerer Entschiedenheit die Metaphysik des Lebendigen und allerneuestens gerade durch führende Biologen wie Driesch, Uexküll und Dacqué selbst die Metaphysik des unsterblichen Menschengeistes wiederhergestellt.

Die dritte Hauptaufgabe ist die eines übersichtlichen philosophischen und soziologischen Geschichtsverständnisses, daß der Gebildete »Einblick gewinne in das Leben der Menschheit, mit dem sein eigenes physisches, geistiges, sittliches und soziales Leben mit tausend Fäden zusammenhängt, dessen Freuden und Leiden in

seinen eigenen widerhallen. Diesen Einblick zu vermitteln, das ist die Aufgabe der geschichtlichen Gesamtdarstellung großen Stils von der Geschichte des Volkes, zu dem der einzelne gehört, bis zur Weltgeschichte im spezifischen Sinn des Wortes, auf welche alle geschichtswissenschaftliche Einzelarbeit in ihrer weiten Verzweigung abzielt« (S. 388). Ehrhard hat auch hier die Abhängigkeit der geschichtlichen Gesamtdarstellungen von den Weltanschauungen betont, die sich manchmal hinter der Masse des geschichtlichen Stoffs verbergen, aber immer und überall für die Gestaltung des Stoffs maßgebend sind. Die Verfasser von Weltgeschichten, die den größten Absatz gefunden haben — und später noch, wie Spengler, das größte Aufsehen erregt haben —, scheinen vergessen zu haben, daß die Weltgeschichte selbst eine Schöpfung des Christentums ist, wie dies auch Harnack in seinem »Wesen des Christentums« betont, weil es erst die Idee der göttlichen Vorsehung, der Einheit des Menschengeschlechts und seines Zieles in voller Schärfe herausgestellt hat.

Wieder ist zu sagen, daß außer seiner eigenen glänzenden Geschichtsphilosophie der christlichen Zeit und außer der »Geschichte der führenden Völker« auf katholischer Seite gerade wegen einer höchst erfreulichen, sehr intensiven Einzelforschung über die altchristliche, mittelalterliche und Reformationszeit nicht allzu viel Bedeutendes für die geschichtliche Allgemeinbildung geleistet worden ist, daß namentlich auch die »Weltgeschichte in Charakterbildern«, auf die er so große Hoffnungen setzte, über einige hervorragende Leistungen wie Schells »Christus« und Hertlings »Augustinus« nicht hinausgekommen ist. Konnte er doch selber für den versprochenen »Origenes« keine Zeit finden! Aber auch hier hat die nichtkatholische Forschung im Kampf mit dem historischen Materialismus die grundlegende Bedeutung der Religion für die Kultur und die zentrale Stellung des Christentums in der Weltgeschichte eindringlich soziologisch herausgearbeitet.

Die vierte Hauptaufgabe betrifft die Überwindung der katholischen Inferiorität auf dem Gebiet der Kunst und Literatur. Hier spürt man, wie der Idealist Ehrhard förmlich gelitten hat unter dem armseligen Naturalismus seiner Zeit in der Kunst und in der massenhaften und massenverführenden Belletristik und unter der

artistischen Formpflege ohne den entsprechenden hohen Gehalt. Den Kampf gegen die Inferiorität der Katholiken in der Kunst hat ihm sein dem weiteren Herkommen nach gleichfalls elsässischer Freund *Karl Muth* durch seine Reformschriften und seine Zeitschrift »Hochland« abgenommen, der glücklicherweise eine geborene Kampfnatur war und so auch siegreich seine schwierige Aufgabe durchführen konnte. Während der wissenschaftliche Inferioritätsstreit im Modernismusstreit unterging, ist der Literaturstreit zwischen Hochland und Gral durchgekämpft worden mit dem unerwarteten Erfolg einer auch weit über die katholischen Leserkreise hinaus wirkenden Erneuerung der Heimatdichtung durch Handel-Mazzetti, Federer, Dörfler und die vielen anderen, die durch sie wiederum zum Einhalten eines künstlerischen Niveaus gezwungen wurden. Auch in den außerdeutschen Ländern ist durch die Fogazzaro, Coloma, Bourget, James, Newman, Sheehan, Sienkiewicz katholische Dichtung wieder eine wirksame Stimme in der Öffentlichkeit geworden. Aber auch hier ist das große Ereignis der Umkehr aus dem Naturalismus die Bekehrung der größten Gegenwartsdichter vom Nihilismus zum Christentum: Dostojewsky, Strindberg, Paul Claudel und Sigrid Undset.

Die fünfte Hauptaufgabe ist die Pflege der katholischen Volksbildung. Ehrhard hat eindringlich die volksbildende Mission des Christentums selbst betont und diesem Thema eine eigene Schrift gewidmet: »Die Grundzüge der christlichen Volksbildung«, Wien 1901, die ein Meisterstück darin ist, in schlichtester und doch aufweckender, dichterisch packender Sprache das Wesentliche zu sagen. Hier sind die hochbedeutsamen Ansätze insbesondere des Volksvereins für das katholische Deutschland leider durch den Weltkrieg und die Nachkriegszeit abgebrochen worden.

Es ist ein klares und doch tiefes, eindringliches und wohlgeordnetes, gesundes und trotz der Nüchternheit erhebendes Kulturprogramm, das Ehrhard aufstellt. Bedrückend stand vor ihm selber die Frage, woher die zahllosen Kräfte zu nehmen seien, die seine Durchführung erfordert. Und dennoch antwortete er mit dem kräftigsten und entschiedensten Ja, weil ihm wie wohl wenig anderen die unermeßliche Kulturleistung der Kirche in der Vergan-

genheit und Gegenwart klar vor Augen stand, und weil er Zuversicht schöpfte aus dem Worte Christi am Vorabend seines Leidensganges: »In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben, aber vertraut, ich habe die Welt besiegt« (Jo 16, 33).

Mit diesem Wort entließ er sein Schicksalsbuch in die Welt, von dem ihm alsbald Harnack schrieb: »Seit Möhlers Buch hat der deutsche Katholizismus ein solches Werk nicht hervorgebracht.« Wir haben für jeden einzelnen der Programmpunkte hervorgehoben, wie sehr der Historiker als Prophet im wesentlichen von dem Halbjahrhundert, das seitdem fast schon verflossen ist, bestätigt wurde. Aber ist nicht seither bei der unermeßlichen Verschärfung der Lage durch zwei Weltkriege sein Kulturoptimismus im ganzen jämmerlich widerlegt? Hat nicht abgesehen vom nihilistischen Kulturpessimismus auch die entscheidende Wende im Protestantismus nach dem ersten Weltkrieg eine neue weltflüchtige Stimmung in der Christenheit heraufgeführt? Die Angriffe gegen Ehrhards Buch gleich bei seinem Erscheinen bezogen sich gar nicht auf diese Grundfrage, sie machten nur Einzeleinwendungen und verlangten eine andere Methode der Selbstbehauptung des Katholizismus in der Gegenwart. Erst die großartige Selbstbesinnung des Protestantismus — insbesondere auch unter dem düsteren Einfluß des dänischen Kirchenreformators Kierkegaard — auf ein entschiedenes und positives Christentum, als man voll Entsetzen das eigene Zerstörungswerk am Gotteswort in der Bibelkritik erlebte, und die Entlarvung des armseligen Scheinchristentums unserer Zeit hat grundsätzlich die Welt wieder unter das Gericht gestellt und ihr mit dem drohenden Ernst alttestamentlicher Unheilspropheten die Folgen des Abfalls des Christentums zugerufen. Und wir spüren es wahrlich heute in unseren Nöten schwer genug, daß die Welt nur durch harte Prüfungen geläutert werden kann.

Und dennoch darf gerade darum die Christenheit sich nicht in sich selber zurückziehen, nicht in die Kirche und noch weniger in die Sakristei flüchten. Sie darf der leidenden Welt nicht ihr Mitleiden und sich selber nicht ihrer Mitverantwortung entziehen. Die Christenheit und die moderne Kultur sind nicht zwei abstrakte Ideen, die je eine Sonderentwicklung für sich hoch über den Köpfen der Menschen durchmachen, sie sind Menschen, die den beiden sich

so weit überschneidenden Kreisen angehören, die für die Fehler und Nachlässigkeiten der Christenheit und der modernen Welt zusammen leiden müssen. Kultur ist nicht eine Organisation, die übermenschlich aus eigener Sachgesetzlichkeit lebt, an der sich der Christ beliebig nicht beteiligen dürfe oder von der er sich fern halten müsse. Die Zugehörigkeit zu ihr ist für alle unvermeidliche Schickung und schwere Verantwortung. So nutzt auch heute keine Rede von der dämonischen Eigengesetzlichkeit des Weltlichen und von der innerkirchlichen Selbstbesinnung, sondern nur der Ruf Ehrhards zu unverdrossener Mitarbeit.

V. DER STREIT UM EHRHARD

Als sein Buch erschien, war das Vertrauen auf den ununterbrochenen Kulturfortschritt erst bei einigen wenigen Geistern erschüttert, und selbst die an sich konservativen Kreise und so auch weithin die Katholiken Deutschlands standen insofern unter dem allgemeinen Zeitgeist. So war die Begeisterung, die das mutige Kulturprogramm zunächst auslöste, weit überwiegend gegenüber den bedenklichen Stimmen, die erst später auftauchten.

Die wichtigste Wirkung seines Buches war in dieser geistigen Luft diejenige auf die führenden Köpfe im deutschen Katholizismus. Sie hatten mit einem Schlage einen Repräsentanten ihrer besten Gedanken und Hoffnungen gefunden, der mit sicherer Hand die Schwierigkeiten löste, die sie alle bedrängten. Es ist nicht zuviel gesagt, wenn man behauptet, daß Ehrhard wesentlich mit zur Vermeidung des Modernismus in Deutschland beigetragen hat, weil er diejenige Lösung des Verhältnisses der damals führenden historischen Wissenschaft zum Glauben vorlegte, die den Konflikt mit der Glaubensregel für weitaus die meisten bereinigte, daß sein Buch also förmlich wie eine Befreiung wirkte. Ehrhard war gelungen, was Schell mißlungen war, ohne Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt die geistige Not der Zeit zu bereinigen.

Von daher stammt die unerschütterliche und dankbare Verehrung fast der gesamten deutschen katholischen Wissenschaft seit 40 Jahren für den Meister. Sein Briefwechsel mit fast allen Gelehrten bis zu seinem Tod muß als monumentales Zeugnis dieser seiner entscheidenden Tat, der tiefgefühlten Dankbarkeit und des unbedingten Vertrauens aller seiner Freunde zu ihm betrachtet werden. Ihn selber mögen am meisten die begeisterten Worte befriedigt haben, die ihm Freund Schell über das Buch schrieb.

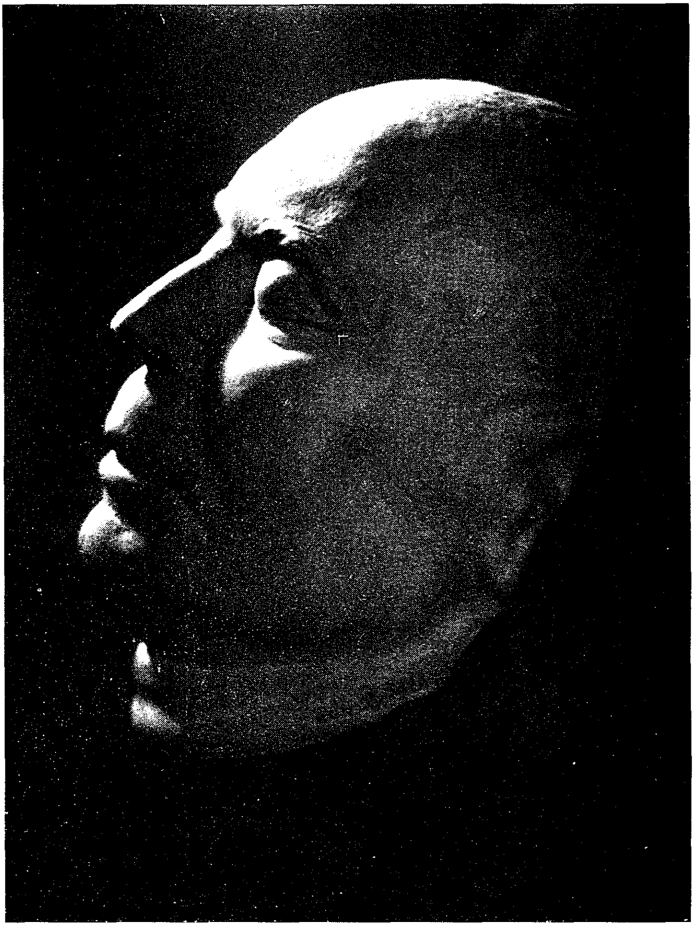
Die nächstwichtige Gruppe aber waren die jungen Theologen und die katholischen Studenten der Jahrhundertwende. Für Wien gibt

es sogar ein gedrucktes Zeugnis, daß mit Ausnahme von zweien alle jungen Theologen auf seiten Ehrhards standen, und für die Begeisterung der anderen katholischen Wiener Studenten zeugt vor allem die dankbare und verehrungsvolle Freundschaft, die deren damalige Sprecher Hugelmann, Eibl, Petritsch ihrem geistigen Führer für immer gewidmet haben,

Das war aber das entscheidende Echo auf sein Buch, das er erwarten konnte, und das ihn, den Gemütsmenschen, sicher tief befriedigt hat. Daß das Buch in Kürze zwölf Auflagen erlebte, war für die damalige Zeit so etwas Ungeheuerliches, daß der biedere Verleger glaubte, ein so außergewöhnlich hohes Honorar nicht bezahlen zu müssen. Wenn die nach einem Briefentwurf angemahnten 13 999 Mark bezahlt wurden, sind sie das einzige beachtliche Honorar geblieben, das der Fleißige für seine ganze lange und ausgedehnte Schriftstellertätigkeit erhalten sollte. Freilich, die vielen Auflagen waren zum Teil auch schon dem Kampf um das Buch zu verdanken, der alsbald einsetzte.

Eins der ersten drohenden Sturmzeichen dürfte der Bericht Freund Höbers aus Straßburg gewesen sein, der oberelsässische Klerus sei in Aufruhr wegen des Buches. Nun, das war für den Historiker ohne weiteres verständlich! Hatte er sich doch für die zu errichtende Straßburger Fakultät ausgesprochen, die schon jahrelang heftig umkämpft wurde. Zunächst aber waren die Kritiken aus den verschiedenen Lagern abzuwarten, die Ehrhard angesprochen hatte.

Der Liberalismus und Freisinn hat durch seine Kritik eindeutig bezeugt, wie weit er seinen geistigen Höhepunkt schon überschritten hatte. Chamberlain und Paulsen, die im Buche selber höflich, aber scharf angegriffen waren, haben auf seine Zusendung mit höflichen, aber nichtssagenden Briefen geantwortet. Nicht uninteressant ist die Stellungnahme des damaligen Wiener Ordinarius für Philosophie, *Jodl.* Um sie ganz zu würdigen und um überhaupt die Atmosphäre genauer kennenzulernen, in der sich der Kampf um Ehrhard abspielte, muß man allerdings das Schildbürgerstückchen der K. und K. Österreichischen Kultur- und Universitätspolitik kennen, durch das Jodl Nachfolger Franz Brentanos geworden war. Wir bringen es im Anhang, wie es der Brentano-Schüler Oskar Kraus in seiner Selbstdarstellung berichtet.



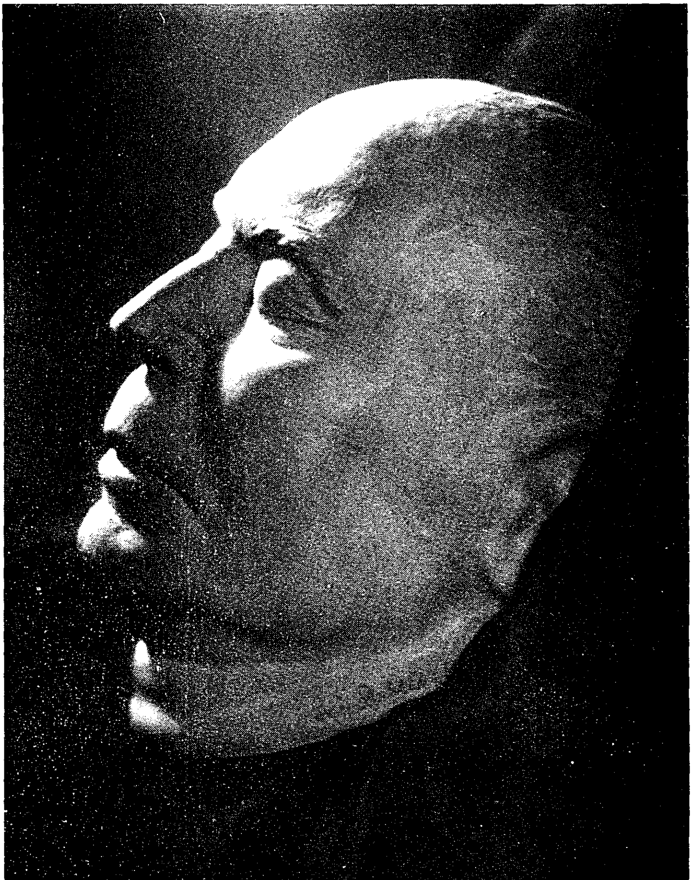
Die Totenmaske Albert Ehrhards

es sogar ein gedrucktes Zeugnis, daß mit Ausnahme von zweien alle jungen Theologen auf seiten Ehrhards standen, und für die Begeisterung der anderen katholischen Wiener Studenten zeugt vor allem die dankbare und verehrungsvolle Freundschaft, die deren damalige Sprecher Hugelmann, Eibl, Petritsch ihrem geistigen Führer für immer gewidmet haben,

Das war aber das entscheidende Echo auf sein Buch, das er erwarten konnte, und das ihn, den Gemütsmenschen, sicher tief befriedigt hat. Daß das Buch in Kürze zwölf Auflagen erlebte, war für die damalige Zeit so etwas Ungeheuerliches, daß der biedere Verleger glaubte, ein so außergewöhnlich hohes Honorar nicht bezahlen zu müssen. Wenn die nach einem Briefentwurf angemahnten 13 999 Mark bezahlt wurden, sind sie das einzige beachtliche Honorar geblieben, das der Fleißige für seine ganze lange und ausgedehnte Schriftstellertätigkeit erhalten sollte. Freilich, die vielen Auflagen waren zum Teil auch schon dem Kampf um das Buch zu verdanken, der alsbald einsetzte.

Eins der ersten drohenden Sturmzeichen dürfte der Bericht Freund Höbers aus Straßburg gewesen sein, der oberelsässische Klerus sei in Aufruhr wegen des Buches. Nun, das war für den Historiker ohne weiteres verständlich! Hatte er sich doch für die zu errichtende Straßburger Fakultät ausgesprochen, die schon jahrelang heftig umkämpft wurde. Zunächst aber waren die Kritiken aus den verschiedenen Lagern abzuwarten, die Ehrhard angesprochen hatte.

Der Liberalismus und Freisinn hat durch seine Kritik eindeutig bezeugt, wie weit er seinen geistigen Höhepunkt schon überschritten hatte. Chamberlain und Paulsen, die im Buche selber höflich, aber scharf angegriffen waren, haben auf seine Zusendung mit höflichen, aber nichtssagenden Briefen geantwortet. Nicht uninteressant ist die Stellungnahme des damaligen Wiener Ordinarius für Philosophie, *Jodl.* Um sie ganz zu würdigen und um überhaupt die Atmosphäre genauer kennenzulernen, in der sich der Kampf um Ehrhard abspielte, muß man allerdings das Schildbürgerstückchen der K. und K. Österreichischen Kultur- und Universitätspolitik kennen, durch das Jodl Nachfolger Franz Brentanos geworden war. Wir bringen es im Anhang, wie es der Brentano-Schüler Oskar Kraus in seiner Selbstdarstellung berichtet.



Die Totenmaske Albert Ehrhards

Jodl erkannte kurz gesagt den guten Willen Ehrhards für die Wissenschaft an, riet ihm aber dringend, nicht auf dem halben Wege zum vollen Liberalismus und damit erst zur vollen Wissenschaftlichkeit stehen zu bleiben, da ja doch die Kirche seinem Vermittlungsversuche zwischen Glaube und Wissenschaft nicht zustimmen werde. Wie gründlich sich Jodl damit getäuscht hat, wird sich sofort zeigen.

In der nachgelassenen Bibliothek Ehrhards findet sich eine Schrift: Dr. Johann Johannsen: Gegen die Konfessionen. Münchner politische Schriften I. 1902. Das Amüsante der Schrift ist, daß sie Harnacks »Wesen des Christentums« und Ehrhards Programmschrift richtig als die bedeutendsten Selbstzeugnisse der beiden Konfessionen zusammenstellt und auch gleichzeitig beide zusammen auf die Gabel nimmt. Dabei haben aber die beiden Theologen noch Glück, denn ihnen glaubte Johannsen, daß sie, weil es nun einmal ihr Beruf sei, auch selber an ihre Bekenntnisse glaubten. Von dem Philosophen Hertling aber kann er nicht glauben, daß Hertling wirklich so dumm sei, an das zu glauben, was er bekenne. So selbstverständlich fest meinte die liberale Ideologie im Sattel zu sitzen ohne Ahnung von der baldigen Erschütterung, die sie erleben sollte, nämlich dem Verlust des Glaubens an ihre eigene Ideologie.

Somit war also der Aufruf Ehrhards an die moderne Kultur zur Selbstkritik als gescheitert zu betrachten, wenigstens soweit man die deutsche Öffentlichkeit übersehen kann. Die genauere Durchsicht mancher Konvertitenbriefe an Ehrhard würde aber doch vielleicht die verborgene Wirksamkeit seines Buches auch im liberalen Lager greifbar machen. Die katholischen Gegner Ehrhards, die ihm liberalen Katholizismus vorwarfen, scheinen allerdings über diese Tatsache geschwiegen zu haben, daß ihn der radikale Liberalismus so gründlich verwarf.

Der Protestantismus trat Ehrhard mit einer eigenen Schrift des Erlanger Theologen *Theodor Kolde* entgegen: Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert. Kritische Betrachtungen. Leipzig 1903. Die Schrift rühmt Ehrhards elegante Sprache und nennt das Buch eine bedeutsame Erscheinung »gegenüber dem historischen Dilettanten Chamberlain«, faßt es aber erstaunlicherweise als einen der schärfsten Angriffe auf, die die evangelische Kirche seit lan-

gem erfahren mußte, der freilich nicht wie bei Döllinger Selbstzweck sei. Jedermann, der Ehrhards ruhige und sachliche, auf die Versöhnung der Konfessionen ausgehende, sehr nahe mit Harnacks Darstellung des Luthertums übereinkommende Würdigung des Protestantismus liest, kann sich selber von der Ungerechtigkeit dieses Vorwurfes überzeugen. Offenbar war Kolde so blind von der unbedingten Überlegenheit des Protestantismus über den Katholizismus überzeugt, daß er schon die wissenschaftliche Einordnung der Reformation in die allgemeine Kirchengeschichte als Angriff empfand. Sein Geist verrät sich durch die Meinung, das Papsttum sei nach dem Verlust des Kirchenstaates überhaupt nur durch den Kulturkampf und die übrige falsche Politik Preußens gegen die Kurie zu einer neuen unverdienten Höhe emporgehoben worden. So ist diese Schrift ein beschämendes Zeugnis des Konfessionalismus.

Angesichts all dieser unwissenschaftlichen, nur journalistischen Angriffe gegen Ehrhards Buch fühlt man sich erst durch *Adolf Harnacks* Brief vom 17. I. 1902 wieder auf die menschliche Ebene gehoben, auf der ein fruchtbares Gespräch möglich ist. Wir drucken den Brief im Anhang ganz ab mit einem Nachtrag aus einem anderen Brief vom 3. 3. 1902, als der Kampf gegen Ehrhard schon im Gange war.

Der Brief ist ein unvergängliches Zeugnis eines vornehmen und fruchtbaren Kampfes der Geister. Harnack hätte mit viel größerem Recht als der orthodoxe Protestantismus empfindlich getroffen sein können, denn seine Stellung, der liberale Protestantismus, den man besser Neunestorianismus nennen sollte, weil die Leugnung der Gottheit Christi sein Hauptmerkmal ist, und er selbst waren unmittelbar angegriffen und keineswegs sanft. War doch das umfassend historisch begründete Abweichen Harnacks vom positiven Christentum ein Hauptanlaß für Ehrhard gewesen, mit seiner Programmschrift hervorzutreten.

Wenn Harnack Ehrhards Hauptzweck der innerkirchlichen Klärung anerkennen konnte, so war damit ein ganz erheblicher Schritt zur Einigung der Christenheit getan, viel weiter als selbst Harnack ahnte. Er unterschätzte die Chance, daß sich Ehrhard bei seiner obersten Kirchenleitung, bei Papst Leo XIII. selbst, so völlig durchsetzen konnte, wie es bald geschah, und überschätzte weit

die Folgen des Unfehlbarkeitsdogmas. Wir haben schon oben bedauert, daß Ehrhard seine so wichtige und, wie es sich seither gezeigt hat, so richtige Auffassung des Vatikanums nicht breiter und gründlicher, als es in der Programmschrift geschah, vertreten konnte. Das ist eins der tragischen Opfer, die er selbst seiner Forschungsarbeit bringen mußte, und auch für die katholische Sache ein schwerer Ausfall. Aber der gründlichste Irrtum Harnacks war seine Überzeugung, daß dem natürlichen Christentum, dem liberalen oder vielmehr neunestorianischen eher die Zukunft gehöre als dem positiven. Wie bald ist er hier durch die Selbstbesinnung des deutschen Protestantismus widerlegt worden, der nun genau wie der ganze Katholizismus den wesentlichen Unterschied in der Christusauffassung, als Gottmensch oder als bloßer Mensch, sehen muß. Daß damit aber prinzipiell wenigstens der wichtigste Schritt zur Annäherung der Konfessionen getan ist, hat mir Ehrhard selbst einmal, als es soweit war, bestätigt.

Mit diesem durchaus normalen Ergebnis der Kritik von der anderen Seite, den Mißverständnissen der kleinen Geister und der Anerkennung der besten Köpfe mußte Ehrhard zufrieden sein, und auch auf der eigenen Seite war nichts anderes zu erwarten. Allein, hier traf ihn das durchschnittliche Versagen der Kritik viel schwerer, denn auf die Kulturarbeit der Katholiken hatte er seine besonderen Hoffnungen gesetzt. Wenn er nun am eigenen Leibe eine Probe ihrer Inferiorität erfahren mußte, traf dies zugleich seine schönsten und wichtigsten Arbeitspläne für die Zukunft. So hat er auch nur seinen katholischen Kritikern geantwortet. Sie sollen auch gleich in der Reihenfolge aufgezählt werden, in der sie in seiner Gegenschrift »Liberaler Katholizismus?« auftreten.

Tatsächlich war der weitaus wichtigste Gegner der Redemptoristenpater *Augustin Rösler*, Lektor für Kirchengeschichte an der Hauslehranstalt der Redemptoristen in Mautern in der Steiermark. Seine Kritik erschien zunächst in sieben umfangreichen Feuilletons der Wiener konservativen Zeitung »Vaterland«, deren Redaktion ermächtigt war, mitzuteilen, daß die sehr sachlichen Ausführungen im allgemeinen als der gelungene Ausdruck von Bedenken aufgefaßt werden können, die an maßgebender Stelle geteilt werden. Es war also die Wiener Kurie selbst, die

diese Kritik deckte. Allein schon die Hauptvorwürfe, die Rösler gegen Ehrhard erhob, daß er den Katholizismus der Gegenwart vom Mittelalter losreißen wolle, daß die Methode der großen Scholastiker aufgegeben, der Herz-Jesu-Kult als jesuitisch eingeschränkt werden solle und die vom modernen Staat geschaffenen Zustände als vorteilhaft für den Katholizismus zu betrachten seien, waren eine so deutliche Verzeichnung der fein abgewogenen Vorschläge Ehrhards, daß diese vielleicht ungewollte Absicht ihrer Vergröberung die Polemik allzu leicht machte und die andere integrale Richtung, wie sie sich später nannte, nur zu deutlich durchblicken ließ. Ehrhards Buch sollte eben nur eine Auffrischung der von Pius IX. zurückgewiesenen Anträge der damaligen liberalen Katholiken sein, als die »feinste und vornehmste und darum die bedeutendste Parteischrift, die der liberale Katholizismus seit seiner Niederlage durch das Vatikanum in deutscher Sprache hervorgebracht hat«, erwiesen werden.
Ehrhard konnte mit berechtigter Entrüstung leicht nachweisen, daß schon der Versuch, sein Werk in die bloße Ebene der Richtungsstreitigkeiten hinabzuziehen, es völlig verkenne und den ganzen Zusammenhang und Sinn seines Buches verwirre. Vor allem lehnte er es aufs schärfste ab, selber ein liberaler Katholik zu sein, was ja nur den Sinn haben könne, daß die ihm zugewiesene Parteirichtung genau so wie der liberale Protestantismus sich nicht an die Bekenntnisschriften gebunden erachte und das Recht beanspruche, ihren Inhalt umzudeuten, ja sich in direkten Widerspruch mit denselben zu setzen. Er erhob mit Recht den Anspruch auf den Namen eines Katholiken ohne einen solchen anrüchigen Zusatz.
Um Rösler selber Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, mag man ihm gerne zugestehen, daß er natürlich richtig den frischen Wind verspürte, der in Ehrhards Buch wehte, daß es hier um etwas anderes ging als bei den Hyperkonservativen, nicht um die Bewahrung des Bestandes der Kirche in jedem Sinn und um jeden Preis. Das Neue war aber nicht so leicht als liberale Parteirichtung abzutun, es war, wie Ehrhard selbst sagte, nur »gemäßigt fortschrittlich« und stand auf einer ganz anderen Ebene der wissenschaftlichen und kulturellen Arbeit. Es verkehrte vor allem nicht die rechte Ordnung der Methode zur Gewinnung der modernen Welt,

in der auch für Ehrhard das Kreuz und die innere Selbstheiligung der Katholiken der aktiven Kulturarbeit voran stand.
Was für bittere Folgen diese Kritik Röslers trotz der scharfen und klaren Widerlegung Ehrhards für den Angegriffenen selber haben sollte, weil die Wiener Kurie auch nach der Abwehr des Angriffs weiterhin Rösler deckte und ihre unglückliche Stellungnahme nicht aufgab, wird noch ausführlich zu schildern sein. Wie Rösler selber später zu seiner verfehlten Kritik stand, und daß sie auch ihm bitteres Leid brachte, vor allem den Verlust der Freundschaft mit Franz Schindler, dafür sollen einige Stellen aus seiner Biographie im Anhang wiedergegeben werden.
Der nächste Angriff kam von Dompfarrer *Braun* in Würzburg, der gar keine Autorität für sein kümmerliches Elaborat mitbrachte als die vermeintliche Sendung, den gigantischen Hochmut der Universitätsprofessoren dämpfen zu müssen, und der darum auch schon Hermann Schell angegriffen hatte. Er hat in unfreiwilliger Komik für den Humor in Ehrhards Gegenschrift gesorgt. Man kann beliebig eine Meinung Brauns herausgreifen, um etwas von dieser Erheiterung mit zu bekommen, z. B. »die Jesuiten sollen in Ehrhards Buch geopfert werden, um die Welt zu retten, die Jesuiten, die in den höchsten Regionen der Gelehrten natürlich mehr leisten, und zwar selbst eine kleine Anzahl derselben weit mehr als die ganze Gruppe der liberalen Theologen, welche nicht müde werden, den Rücken der Regierungen mit gelehrten Auseinandersetzungen zu stärken, um sich die Konkurrenz der Jesuiten vom Leibe bzw. vom Katheder und vom Buchhandel fernzuhalten.«
In ganz anderer Weise ernst war die Kritik des »verehrten Fachkollegen«, des Kirchenhistorikers *Schrörs* in Bonn, die zwar den hohen sittlichen Ernst Ehrhards, seine warme Liebe zur Kirche ohne den Hauch eiskalten Tadels, ohne die stechenden Schwaden der Sarkasmen und ohne die vorlaute Ignoranz der Jugend anerkannte, die hervorragende Leistung und den hohen apologetischen Wert, die sicher und besonnen durchgeführte Tendenz, aber nicht gerade liebenswürdig auf verschiedene historische Unrichtigkeiten aufmerksam machen zu müssen glaubte. Der »gigantische Hochmut« des Kritisierten zeigte sich sofort darin, daß Ehrhard ganz offen in der nächsten Auflage die Verbesserungen darlegte, die der Anregung Schrörs zu danken waren, aber auch würdig das

Recht seiner Auffassung verteidigte. Worum es bei dieser Kritik wirklich ging, wird aus ihr und Ehrhards Antwort zunächst nur insofern deutlich, als Schrörs, der Kirchenhistoriker, erklärt, »daß die lange, lange kirchengeschichtliche Vorlesung über sich ergehen zu lassen nicht jedermanns Sache sei, daß es Ehrhard nicht immer gelungen sei, den hohen geschichtsphilosophischen Flug zu halten und seine Darstellung mitunter nahe an den Sandboden der Kompendien streife.« Dazu muß man wissen, daß für Schrörs Geschichtsphilosophie eine Wissenschaft von zweifelhaftem Werte war. »Dem Fachgenossen, fürchte ich, wird es wie mir ergehen, daß er sich fast Seite um Seite zum Widerspruch gereizt fühlt.« Sapienti sat!

Ehrhard konnte dagegen nichts tun als die Revue d'histoire ecclésiastique von Löwen zitieren, die auf die Erklärung der Gegenwart und Zukunft im Lichte der Vergangenheit bei Ehrhard hinwies und auf die »Galerie der Gemälde«, in der man die Kirchengeschichtsperioden »dans de magnifiques vues d'ensemble« abrollen sehe. Aber der eigentliche Grund, warum Schrörs gegen Ehrhard auftrat, kam erst fünfundzwanzig Jahre später zum Vorschein, als Schrörs in dem Sammelwerk »Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen« sich selber porträtierte. Ich möchte hier im voraus jeden Kritiker dieser Ehrhard-Biographie dringend bitten, vor seiner Kritik doch erst einmal die Selbstbiographie Schrörs' zu lesen. Er wird dort die erstaunliche Feststellung machen können, daß man in seiner ganzen Lebensarbeit ein rein liberaler Historiker sein kann, dem es mit der Distanz des Relativisten nur um die Feststellung dessen geht, wie es gewesen ist, der höchstens einmal für einen Verkannten eintreten oder auch einen Überschätzten auf das rechte Maß herabsetzen will, und dabei doch ein konservativer Politiker, der nach dem Krieg entschlossen die Demokratie bekämpfte.

Daraus wird nachträglich auch der Kampf gegen Ehrhard verständlich. Schrörs wollte schon gegen Hermann Schell, den Neuwürzburger, als Altwürzburger auftreten, wenn er Stimmrecht auf dem dogmatischen und philosophischen Gebiet gehabt hätte. »Dagegen schien es mir eine Pflicht zu sein, mich sofort am Platze einzufinden bei dem von Reformfreunden unternommenen Versuche, die Kirchengeschichte in ihren Dienst zu stellen und mit

den modernsten Lichtern ihren Gang durch die Jahrhunderte zu beleuchten. Meine Kritik war nicht der Ausfluß einer Parteistellung, es (sic!) war der Ausfluß wissenschaftlicher Überzeugung« (Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen: H. Schrörs, S. 33).

Wir erlauben uns zu bezweifeln, daß die Kritik gegen Ehrhard nicht Parteistellung gewesen sei, da sich Schrörs sofort hinterher zu der sonst schlechterdings unverständlichen Behauptung hinreißen läßt, Hermann Schells »Christus« habe mit am meisten zu dessen Verurteilung beigetragen.

Sehr rasch können wir über die Kritik Einigs, der Professor am Trierer Priesterseminar war, hinweggehen, weil sie nicht verhehlt, daß die armen Seminarprofessoren versucht sind, mit einigem Neid auf die weit günstigere Stellung der Fakultätsprofessoren hinzublicken, die mit geradezu gigantischem Selbstbewußtsein und mit Suffisance mitleidig auf alles sehen, was nicht mit dem Stempel der kritisch-historischen Methode gekennzeichnet ist.

Wir begreifen heute kaum noch die Leidenschaftlichkeit, mit der gerade katholische Kreise gegen Ehrhard Sturm liefen. Er konnte ihnen zur Beschämung ein Wort Rudolf Euckens entgegenhalten, der bei einem andern Anlaß einen Katholizismus begrüßte, der sich nicht scheu von aller Berührung mit dem modernen Geistesleben zurückzieht und alles als Ketzerei verschreit, was über das Mittelalter hinausstrebt, der Kraft und Mut genug hat, den Wahrheitsgehalt des modernen Lebens in sich aufzunehmen und sich seiner zu freuen, und meinte: das seien Bewegungen von unermeßlicher Tragweite, denen gegenüber die laufenden Fragen der Tagespolitik fast zur Gleichgültigkeit herabsänken. Nur einem eng konfessionellen Protestantismus könne das Mißbehagen bereiten.

Ehrhard hat in dem ergreifenden Schlußwort seiner Selbstverteidigung klargestellt, daß die Verwechslung der eigenen theologischen Schule mit dem autoritativen Lehramt die tiefste Wurzel war, aus der die Anklage auf liberalen Katholizismus herausgewachsen ist. »Ich verurteile den liberalen Katholizismus so, wie ihn die Kirche verurteilt, ich verwahre mich aber dagegen, daß die theologische Richtung, der ich huldige, der von der Kirche verurteilte liberale Katholizismus sei.« Durch die Anklage sei die Sache selbst geschädigt worden und das falle ganz und gar seinen

diese Kritik deckte. Allein schon die Hauptvorwürfe, die Rösler gegen Ehrhard erhob, daß er den Katholizismus der Gegenwart vom Mittelalter losreißen wolle, daß die Methode der großen Scholastiker aufgegeben, der Herz-Jesu-Kult als jesuitisch eingeschränkt werden solle und die vom modernen Staat geschaffenen Zustände als vorteilhaft für den Katholizismus zu betrachten seien, waren eine so deutliche Verzeichnung der fein abgewogenen Vorschläge Ehrhards, daß diese vielleicht ungewollte Absicht ihrer Vergröberung die Polemik allzu leicht machte und die andere integrale Richtung, wie sie sich später nannte, nur zu deutlich durchblicken ließ. Ehrhards Buch sollte eben nur eine Auffrischung der von Pius IX. zurückgewiesenen Anträge der damaligen liberalen Katholiken sein, als die »feinste und vornehmste und darum die bedeutendste Parteischrift, die der liberale Katholizismus seit seiner Niederlage durch das Vatikanum in deutscher Sprache hervorgebracht hat«, erwiesen werden.
Ehrhard konnte mit berechtigter Entrüstung leicht nachweisen, daß schon der Versuch, sein Werk in die bloße Ebene der Richtungsstreitigkeiten hinabzuziehen, es völlig verkenne und den ganzen Zusammenhang und Sinn seines Buches verwirre. Vor allem lehnte er es aufs schärfste ab, selber ein liberaler Katholik zu sein, was ja nur den Sinn haben könne, daß die ihm zugewiesene Parteirichtung genau so wie der liberale Protestantismus sich nicht an die Bekenntnisschriften gebunden erachte und das Recht beanspruche, ihren Inhalt umzudeuten, ja sich in direkten Widerspruch mit denselben zu setzen. Er erhob mit Recht den Anspruch auf den Namen eines Katholiken ohne einen solchen anrüchigen Zusatz.
Um Rösler selber Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, mag man ihm gerne zugestehen, daß er natürlich richtig den frischen Wind verspürte, der in Ehrhards Buch wehte, daß es hier um etwas anderes ging als bei den Hyperkonservativen, nicht um die Bewahrung des Bestandes der Kirche in jedem Sinn und um jeden Preis. Das Neue war aber nicht so leicht als liberale Parteirichtung abzutun, es war, wie Ehrhard selbst sagte, nur »gemäßigt fortschrittlich« und stand auf einer ganz anderen Ebene der wissenschaftlichen und kulturellen Arbeit. Es verkehrte vor allem nicht die rechte Ordnung der Methode zur Gewinnung der modernen Welt,

in der auch für Ehrhard das Kreuz und die innere Selbstheiligung der Katholiken der aktiven Kulturarbeit voran stand.
Was für bittere Folgen diese Kritik Röslers trotz der scharfen und klaren Widerlegung Ehrhards für den Angegriffenen selber haben sollte, weil die Wiener Kurie auch nach der Abwehr des Angriffs weiterhin Rösler deckte und ihre unglückliche Stellungnahme nicht aufgab, wird noch ausführlich zu schildern sein. Wie Rösler selber später zu seiner verfehlten Kritik stand, und daß sie auch ihm bitteres Leid brachte, vor allem den Verlust der Freundschaft mit Franz Schindler, dafür sollen einige Stellen aus seiner Biographie im Anhang wiedergegeben werden.
Der nächste Angriff kam von Dompfarrer *Braun* in Würzburg, der gar keine Autorität für sein kümmerliches Elaborat mitbrachte als die vermeintliche Sendung, den gigantischen Hochmut der Universitätsprofessoren dämpfen zu müssen, und der darum auch schon Hermann Schell angegriffen hatte. Er hat in unfreiwilliger Komik für den Humor in Ehrhards Gegenschrift gesorgt. Man kann beliebig eine Meinung Brauns herausgreifen, um etwas von dieser Erheiterung mit zu bekommen, z. B. »die Jesuiten sollen in Ehrhards Buch geopfert werden, um die Welt zu retten, die Jesuiten, die in den höchsten Regionen der Gelehrten natürlich mehr leisten, und zwar selbst eine kleine Anzahl derselben weit mehr als die ganze Gruppe der liberalen Theologen, welche nicht müde werden, den Rücken der Regierungen mit gelehrten Auseinandersetzungen zu stärken, um sich die Konkurrenz der Jesuiten vom Leibe bzw. vom Katheder und vom Buchhandel fernzuhalten.«
In ganz anderer Weise ernst war die Kritik des »verehrten Fachkollegen«, des Kirchenhistorikers *Schrörs* in Bonn, die zwar den hohen sittlichen Ernst Ehrhards, seine warme Liebe zur Kirche ohne den Hauch eiskalten Tadels, ohne die stechenden Schwaden der Sarkasmen und ohne die vorlaute Ignoranz der Jugend anerkannte, die hervorragende Leistung und den hohen apologetischen Wert, die sicher und besonnen durchgeführte Tendenz, aber nicht gerade liebenswürdig auf verschiedene historische Unrichtigkeiten aufmerksam machen zu müssen glaubte. Der »gigantische Hochmut« des Kritisierten zeigte sich sofort darin, daß Ehrhard ganz offen in der nächsten Auflage die Verbesserungen darlegte, die der Anregung Schrörs zu danken waren, aber auch würdig das

Recht seiner Auffassung verteidigte. Worum es bei dieser Kritik wirklich ging, wird aus ihr und Ehrhards Antwort zunächst nur insofern deutlich, als Schrörs, der Kirchenhistoriker, erklärt, »daß die lange, lange kirchengeschichtliche Vorlesung über sich ergehen zu lassen nicht jedermanns Sache sei, daß es Ehrhard nicht immer gelungen sei, den hohen geschichtsphilosophischen Flug zu halten und seine Darstellung mitunter nahe an den Sandboden der Kompendien streife.« Dazu muß man wissen, daß für Schrörs Geschichtsphilosophie eine Wissenschaft von zweifelhaftem Werte war. »Dem Fachgenossen, fürchte ich, wird es wie mir ergehen, daß er sich fast Seite um Seite zum Widerspruch gereizt fühlt.« Sapienti sat!

Ehrhard konnte dagegen nichts tun als die Revue d'histoire ecclésiastique von Löwen zitieren, die auf die Erklärung der Gegenwart und Zukunft im Lichte der Vergangenheit bei Ehrhard hinwies und auf die »Galerie der Gemälde«, in der man die Kirchengeschichtsperioden »dans de magnifiques vues d'ensemble« abrollen sehe. Aber der eigentliche Grund, warum Schrörs gegen Ehrhard auftrat, kam erst fünfundzwanzig Jahre später zum Vorschein, als Schrörs in dem Sammelwerk »Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen« sich selber porträtierte. Ich möchte hier im voraus jeden Kritiker dieser Ehrhard-Biographie dringend bitten, vor seiner Kritik doch erst einmal die Selbstbiographie Schrörs' zu lesen. Er wird dort die erstaunliche Feststellung machen können, daß man in seiner ganzen Lebensarbeit ein rein liberaler Historiker sein kann, dem es mit der Distanz des Relativisten nur um die Feststellung dessen geht, wie es gewesen ist, der höchstens einmal für einen Verkannten eintreten oder auch einen Überschätzten auf das rechte Maß herabsetzen will, und dabei doch ein konservativer Politiker, der nach dem Krieg entschlossen die Demokratie bekämpfte.

Daraus wird nachträglich auch der Kampf gegen Ehrhard verständlich. Schrörs wollte schon gegen Hermann Schell, den Neuwürzburger, als Altwürzburger auftreten, wenn er Stimmrecht auf dem dogmatischen und philosophischen Gebiet gehabt hätte. »Dagegen schien es mir eine Pflicht zu sein, mich sofort am Platze einzufinden bei dem von Reformfreunden unternommenen Versuche, die Kirchengeschichte in ihren Dienst zu stellen und mit

den modernsten Lichtern ihren Gang durch die Jahrhunderte zu beleuchten. Meine Kritik war nicht der Ausfluß einer Parteistellung, es (sic!) war der Ausfluß wissenschaftlicher Überzeugung« (Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen: H. Schrörs, S. 33).

Wir erlauben uns zu bezweifeln, daß die Kritik gegen Ehrhard nicht Parteistellung gewesen sei, da sich Schrörs sofort hinterher zu der sonst schlechterdings unverständlichen Behauptung hinreißen läßt, Hermann Schells »Christus« habe mit am meisten zu dessen Verurteilung beigetragen.

Sehr rasch können wir über die Kritik Einigs, der Professor am Trierer Priesterseminar war, hinweggehen, weil sie nicht verhehlt, daß die armen Seminarprofessoren versucht sind, mit einigem Neid auf die weit günstigere Stellung der Fakultätsprofessoren hinzublicken, die mit geradezu gigantischem Selbstbewußtsein und mit Suffisance mitleidig auf alles sehen, was nicht mit dem Stempel der kritisch-historischen Methode gekennzeichnet ist.

Wir begreifen heute kaum noch die Leidenschaftlichkeit, mit der gerade katholische Kreise gegen Ehrhard Sturm liefen. Er konnte ihnen zur Beschämung ein Wort Rudolf Euckens entgegenhalten, der bei einem andern Anlaß einen Katholizismus begrüßte, der sich nicht scheu von aller Berührung mit dem modernen Geistesleben zurückzieht und alles als Ketzerei verschreit, was über das Mittelalter hinausstrebt, der Kraft und Mut genug hat, den Wahrheitsgehalt des modernen Lebens in sich aufzunehmen und sich seiner zu freuen, und meinte: das seien Bewegungen von unermeßlicher Tragweite, denen gegenüber die laufenden Fragen der Tagespolitik fast zur Gleichgültigkeit herabsänken. Nur einem eng konfessionellen Protestantismus könne das Mißbehagen bereiten.

Ehrhard hat in dem ergreifenden Schlußwort seiner Selbstverteidigung klargestellt, daß die Verwechslung der eigenen theologischen Schule mit dem autoritativen Lehramt die tiefste Wurzel war, aus der die Anklage auf liberalen Katholizismus herausgewachsen ist. »Ich verurteile den liberalen Katholizismus so, wie ihn die Kirche verurteilt, ich verwahre mich aber dagegen, daß die theologische Richtung, der ich huldige, der von der Kirche verurteilte liberale Katholizismus sei.« Durch die Anklage sei die Sache selbst geschädigt worden und das falle ganz und gar seinen

Kritikern zur Last. Nicht er habe die Streitfrage auf die Tagesordnung gesetzt, es war nur eine Frage, die sich wie alle großen Fragen selber darauf setzte. Er war noch schmerzlicher von der Schädigung seines Anliegens berührt als von den persönlichen Angriffen, gestand aber doch: »Ich würde jedoch der Wahrheit das Zeugnis versagen, wenn ich nicht bekennte, daß die wochenlang andauernden Angriffe mich auch persönlich aufs schmerzlichste berührt haben. Nicht einen Augenblick verließ mich jedoch die Überzeugung von der Güte und Gerechtigkeit meiner Sache selbst, für die ich eingetreten bin«, nämlich für die »gemäßigt fortschrittliche Richtung«.

»Mein letztes Wort an meine Kritiker sei ein Wort aufrichtiger Versöhnlichkeit, froher Hoffnung und christlicher Liebe. Ich erkenne der theologischen Richtung meiner Gegner das volle Recht zu, ihre Wahrheitsmomente und inneren Kräfte ebenso mit aller geistigen Macht zur Geltung zu bringen; ich beanspruche das gleiche Recht aber auch für die meinige ... Sind wir durch die dem menschlichen Geist angeborene Schwäche gezwungen, getrennt zu marschieren: der Kampf für die heilige katholische Kirche, für den großen katholischen Kulturgedanken, für die christlichen Interessen der von Christus erlösten Menschheit sei das gemeinsame, diese Gegensätze versöhnende, heilige und selige Ideal. Ich lebe der frohen Hoffnung, daß dieses Ideal im 20. Jahrhundert immer vollkommener verwirklicht wird, die christliche Liebe aber sei das Band, das uns alle umschließt.«

Mit der Gegenschrift gegen seine Angreifer war der literarische Kampf um seine Programmschrift abgeschlossen. Es war freilich niederschmetternd, daß er keinen ebenbürtigen Gegner gefunden hatte und sein großes Anliegen auf die Ebene nebensächlicher Einzelfragen von lediglich taktischen Parteistellungen aus hinuntergezerrt worden war. Und damit war ja geistesgeschichtlich wirklich nichts irgendwie Bedeutsames geschehen. Bitterer war es schon, daß die Gegner im eigenen Lager aufgedeckt haben, wie schwer der deutsche und österreichische Katholizismus für das Ehrhardsche Kulturprogramm in Bewegung zu setzen war, aber auch das hatte der Historiker nicht anders erwarten können.

Nun komplizierte sich aber die Lage ernsthaft dadurch, daß der Kardinalerzbischof von Wien, *Gruscha,* sich in dem Presse- und

Broschürenstreit eindeutig auf die Seite des »Vaterlandes« und Pater Röslers stellte, dem man zu verstehen gegeben hatte, daß seine Auffassung die der Wiener Kurie im wesentlichen korrekt zum Ausdruck bringe. Damit war eine Parteinahme der nächsten kirchlichen Autorität erfolgt, die die von Ehrhard angestrebte überparteiliche Stellung als Illusion erscheinen ließ, ihn nun doch wider Willen auf die Seite der liberalen Katholiken zu stellen schien. Wäre Ehrhard eine Kampfnatur gewesen, so wäre ihm das vielleicht nicht unerwünscht gekommen, besonders da ja seine Rechtgläubigkeit kirchlicherseits nicht angezweifelt wurde. Aber Ehrhard war ein tiefer Gemütsmensch, der nur in völlig klaren Verhältnissen und in der Atmosphäre der Freundschaft leben und wirken konnte.

Die Hintergründe der Stellungnahme Kardinal Gruschas sind dank der lebhaften Bemühungen der Freunde Ehrhards ziemlich weitgehend aufgeklärt. Sie sind leider hauptsächlich persönlicher Natur, und wir brauchten auf sie überhaupt nicht einzugehen, wenn nicht der Widerstand, den Ehrhard bei der Wiener Kurie fand, ihm schließlich die glänzendste Rechtfertigung durch Papst Leo XIII. in Rom eingebracht hätte.

Kardinal Gruscha hielt sehr auf seine Autorität. So ließ er sich gern von Leuten beraten, denen jeder Fortschritt ein Greuel war. Einer von ihnen war außer Albert Maria Weiß und Pater Rösler, dem Bekämpfer der Frauenemanzipation, der Direktor des Priesterseminars, Gustav Müller, dessen Ängstlichkeit so weit ging, daß er seinen doch schließlich zu Großstadtseelsorgern oder Religionslehrern an Gymnasien bestimmten Alumnen nicht nur die Lektüre Nietzsches verbot — ihretwegen sollen Philipp Funk, Hermann Hefele und Josef Eberle aus dem Tübinger Priesterseminar entlassen worden sein —, sondern sogar die Lektüre katholischer Apologeten gegen so gefährliche moderne Denker, insbesondere aber die Romanlektüre.

Unter solchen Umständen war der Hauptfehler der Programmschrift ihr erstes Blatt, das Imprimatur von Bischof *Keppler* von Rottenburg, nicht etwa weil es die diplomatischen Vorgänge in einer ängstlichen Kirchenbehörde verrät, da es nämlich der berufene Zensor nicht gewagt hatte, den Unbedenklichkeitsvermerk zu erteilen, es also der Bischof selbst tat, allerdings mit dem Ausweg,

sich ein Hintertürchen im Fall der Ablehnung des Buches von anderer Seite offen zu lassen, sondern weil mit der Approbation in Rottenburg durch den Ordinarius des Erscheinungsortes Stuttgart die des Wiener Ordinarius umgangen schien. Es ist möglich, daß Ehrhard den Stuttgarter Verleger im Hinblick auf den für weitherzig geltenden, ihm befreundeten und geistvollen Bischof Keppler gewählt hatte — Sebastian Merkle hatte es vermittelt, um dem armen braven Verleger auch einmal ein erfolgreiches Werk zukommen zu lassen —, aber daß die scheinbare Umgehung der Wiener Approbation ihm so schwer angerechnet werden würde, hatte er wohl kaum bedacht. Und daß das Buch seinem Freunde, dem jovialen Feldbischof Belopotoczky gewidmet war, war vielleicht auch nicht sehr klug, weil ja dieser Patron ihm ohnehin gewiß war.
Aber die große Unklugheit, die er schwer bereuen sollte, beging er erst, als er den Widerstand gegen sich in Wien zu spüren bekam. Die Fügung hatte damit entscheidend in sein Leben eingegriffen, daß Franz Xaver Kraus, der Freiburger Kirchenhistoriker, am 28. Dezember 1901 gestorben war und während des Kampfes um Ehrhards Buch im Sommersemester 1902 die Neubesetzung seines Lehrstuhls erfolgte. Daß man Ehrhard berief, war angesichts des Kampfes gegen sein Buch nicht mehr so selbstverständlich, wie es vor seinem Erscheinen gewesen wäre, und vielleicht war man auch in Freiburg überrascht, daß Ehrhard annahm, von der größeren auf die kleinere Universität ging. Die Versuchung für den Gemütsmenschen, dem Wiener »Wirbel« zu entrinnen und in die Nähe der geliebten Heimat und der alten Eltern zu kommen, womit er vor sich selber und dem Kultusminister Hartl seinen Schritt begründete, war zu groß, noch größer aber war der Schrecken seiner Wiener Freunde, die ihn beschworen, dort zu bleiben. Es war eine Flucht, zwar nicht aus der Verantwortung, aber aus einer Kampfsituation, die dem weichen und sensitiven Elsässer, der auch schon einmal gelegentlich den Wiener Lokalpatriotismus zu spüren bekam, daß er doch ein »Zugereister« sei, allzu schwer auf der Seele lastete. Er strebte wieder in seine stille Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit zurück von dem so wenig erfreulichen Ausflug in die Öffentlichkeit. Aber dem Abschied von den ihn mit wirklich rührender und sorgender Liebe umhegenden Freunden war er erst

recht nicht gewachsen. Kaum war der Umzug nach Freiburg, noch dazu in das Haus des ihm nicht sehr sympathischen Franz Xaver Kraus, getätigt und noch nicht einmal die Vorlesung an der Universität aufgenommen, als ihn eine ernste Depression befiel. Das Heimweh nach Wien und den Wiener Freunden wurde so stark, daß seine Arbeitsfreude litt und sich Schlaflosigkeit einstellte.
Da raffte er sich zu dem Entschluß auf, eine große Demütigung auf sich zu nehmen, den übereilten Fortgang von Wien wieder gut zu machen und um seine Wiederberufung dorthin zu bitten.
Der Brief, den er an Freund Hirn in dieser Sache schickte, ist ein erschütterndes Dokument dieser schweren seelischen Krise im Leben Ehrhards, das ihn weit mehr ehrt als belastet. Ähnlich schrieb er dann an Schindler, der insbesondere über den Seelenzustand seines geliebten Alberto erschrak, ihn aufmunterte, nun doch, nachdem er allen Beschwörungen der Freunde nicht nachgegeben, zu seinem übereilten Schritt zu stehen und nicht die ganz ungewöhnliche und äußerst schwierige Wiederberufung nach Wien zu versuchen und dabei auch noch einen Mißerfolg zu riskieren.
Aber Ehrhard hatte seinen Entschluß gefaßt. Er erschien ihm nun als die einzige Rettung aus seiner Not, und so bat er den Freund, trotz aller Bedenken doch den schwierigen Versuch zu unternehmen.
Und nun setzt ein sehr interessantes und menschlich sehr schönes Stück der vielen, vielen Freundschaftsbriefe an Ehrhard ein, die Dokumente einer großen Freundschaftsaktion mit einem wirklichen Papst und dem alten Kaiser als Mitspieler und dem festgefahrenen und grollenden Kardinal Gruscha als dem umworbenen, aber unbeugsamen Gegenspieler, eine Aktion, die zwar keineswegs mit dem erstrebten Ziel, aber doch mit der wichtigsten Bestätigung für Ehrhards Lebenswerk und Programmschrift, dem Segen Leos XIII., endigte.
Der Brief Schindlers vom 3. November entwickelt den ganzen Feldzugsplan oder, um in der Sprache des Dramas zu bleiben, die höchst harmlose Intrigue. Wir erfahren also genau, was geschah und was man erwartete, aber leider läßt sich bisher der Brief durch andere Dokumente nicht ergänzen. Ehrhard hatte insofern mit Recht sein Vertrauen auf Kardinal Kopp gesetzt, den klugen

Breslauer Kirchenfürsten, der deswegen gelegentlich nach Wien kam, weil ein Teil seiner großen Erzdiözese zur Monarchie gehörte, als Kopp wirklich ihm sehr gewogen war, wegen der Studienpläne für sein Priesterseminar mit Ehrhard schon länger im Briefwechsel stand und sich auch kräftig für ihn einsetzte. Leider ist der Brief im Wiener Diözesanarchiv nicht aufzufinden. Allein Ehrhard hatte nicht mit der Empfindlichkeit Gruschas gerechnet, der sich am wenigsten von dem ihm Gleichgestellten etwas sagen ließ. Nun wurde ein Gutachten des Ehrhard günstig gesinnten Bischofs Rösler von St. Pölten versucht, dem sich andere österreichische Bischöfe anschlossen, aber ebenso erfolglos. Auch dieses Gutachten ist merkwürdigerweise im Archiv nicht aufzufinden.

Der erste Vorstoß, den Kardinal umzustimmen, war also gescheitert. Nun gab es nur noch zwei Wege für Ehrhard, um wieder nach Wien zu kommen, entweder die Notwendigkeit eines Plazets zu umgehen oder die Willenskraft des Kardinals einem höhergestellten gegenüber zu erproben, und das konnte nur der Papst selber sein.

Der einfachere Weg war der erste. Das Plazet des Erzbischofs war ja nur für eine Berufung an die theologische Fakultät nötig. Warum aber sollte Ehrhard nicht der philosophischen Fakultät angehören können? Die Frage war nur, ob sie ihn berief, und das war nicht ausgeschlossen, weil sicher einige der sonst widerstrebenden liberalen Professoren in dieser Sache auch einmal ganz gern der Kirche auf eine ungewöhnliche Weise einen Streich gespielt hätten. Allein dann blieb die Peinlichkeit bestehen, solchen nicht ganz lauteren Motiven die Berufung verdanken zu müssen, so daß dieser Weg wieder fallen gelassen wurde.

Der Weg zum Papste aber stand für Franz Schindler wenigstens jederzeit offen, und wenn er seinen Freund mitbrachte, dann war es gewiß, daß der greise Papst den zu Unrecht Angegriffenen und ehrlich Kirchentreuen segnen würde.

Vielleicht hat der Sensitive und Grundehrliche einen Augenblick gezögert, wieder wie bei der ersten Audienz, als er mit einigen andern Elsässern unter Priester einer fremden Diözese eingereiht wurde, unter einem fremden Mantel, und wenn es auch diesmal der Schutzmantel seines besten Freundes war, beim Papste eingeführt zu werden. Aber diesmal war er ja kein unbekannter Student

mehr, sondern der gefeierte und bekämpfte Führer der fortschrittlichen deutschen Theologie. Diesmal ging es um die Bestätigung seines Lebenswerks, seine Anerkennung von der höchsten kirchlichen Autorität selbst und um das große Anliegen der Wiedergewinnung der modernen Welt für die Kirche.
Ehrhard schrieb damals längst keine Tagebücher mehr, so daß wir seine allerinnersten Gefühle in dieser großen Stunde seines Lebens nicht mehr erfahren können. Aber er und Schindler haben den engsten Freunden von der gemeinsamen Romreise in den Weihnachtsferien 1902 berichtet und von dem, was sie erreicht haben. Vielleicht wird diese erste bescheidene Biographie des großen Meisters zum Anlaß, daß irgendeiner der letzten noch überlebenden Freunde oder ihrer Nachkommen einen solchen Bericht zur Verfügung stellt, da es mir trotz aller Bemühungen noch nicht gelungen ist, einen dieser Briefe zu Gesicht zu bekommen. Nur durch den mündlichen Bericht Professor Langs, seines langjährigen Straßburger Kollegen und Freundes, konnte ich feststellen, daß es in dem Gespräch mit dem Papste hauptsächlich um die Frage ging, warum sich die deutschen Professoren so hartnäckig gegen die Anerkennung des Wunders sträubten, und daß bei den übrigen Verhandlungen in Rom bereits sicher mit der Errichtung der Straßburger theologischen Fakultät gerechnet und Ehrhard für sie vorgesehen wurde.
So ist vorläufig das wichtigste schriftliche Dokument über den Besuch beim Papste der im Anhang mitgeteilte prächtige Brief Pernters vom 6. I. 1903, der dies große Erlebnis in einem treuen Freundesherzen widerspiegelt.
Nicht nur Papst Leo XIII., auch die Kardinäle Steinhuber, Agliardi und Rampolla waren von der treuen und korrekten Kirchlichkeit Ehrhards überzeugt, und wenn der Magister S. Palatii, also der offizielle theologische Berater des Papstes, keine Bedenken gegen die historische Methode und gegen das Kulturprogramm Ehrhards hatte, dann konnte er mit dieser Genugtuung begeistert ans Werk gehen, dann mußte endlich seine Schaffensfreudigkeit wiederkehren.
Aber es war ja noch eine persönliche Entscheidung für Ehrhard gefallen, die auch eine grundsätzliche Seite enthielt. Man betrachtete ihn, den Elsässer, in Rom als den gegebenen Führer der künf-

tigen Straßburger theologischen Fakultät. Am 5. Dezember 1902 waren in Rom die Noten des Vertreters der Reichsregierung, des Freiherrn von Hertling, und des päpstlichen Vertreters über ihre Errichtung ausgetauscht worden. Damit war also auch eine grundsätzliche Entscheidung des Vatikans zur Frage Priesterseminarbildung oder theologische Universitätsfakultäten in Deutschland gefallen.

Pernter erkannte sofort die providentielle Aufgabe, die Ehrhard gestellt war, und so hart es ihn ankommen mochte, für den Freund und für sich selbst auf dessen Rückkehr nach Wien zu verzichten, sprach er doch seinen Glauben an diese neue Berufung Ehrhards als eine höhere Fügung aus. Freilich, noch war er ja nicht berufen, noch stand die Zeit der Errichtung nicht fest, und so konnten die Wiener Freunde ihre Bemühungen um seine Rückberufung fortsetzen, um ihm die Genugtuung seiner Anerkennung auch in Wien zu verschaffen. Dafür war ja jetzt die glänzendste Voraussetzung gegeben: Wenn der Papst selber keine Einwendungen gegen Ehrhard hatte, mußte sich auch der Kardinalerzbischof gewinnen lassen.

Schon vor der Romreise hatte Prälat Montel, der römische Dekan der Rota für Österreich und Deutschland, als erfahrener Vermittler in ähnlichen schwierigen Aufgaben den Plan entwickelt, Kaiser Franz Josef solle gewonnen werden, den Papst um einen Brief an den Kardinal zugunsten Ehrhards zu bitten. Damit aber auch dem Kaiser die ganze Streitfrage und worum es mit der Rückberufung Ehrhards nach Wien ging, in voller Klarheit dargelegt werden konnte, mußte erst einmal im andern Lager festgestellt werden, was man dort noch ernsthaft gegen Ehrhard oder seine Rückberufung einzuwenden hatte. Hierbei bewies der Meteorologe Pernter, daß er sich auf den Wind im übertragenen Sinn verstand. Der Chefredakteur des »Vaterland«, Koller, mußte um die Hintergründe wissen und sicher auch schon, daß nun ein andrer Wind von ganz oben ging.

Die naheliegende Vermutung bewährte sich, und so konnten zwei Dinge eindeutig klargestellt werden: Auch in Wien konnte man nicht die treue Kirchlichkeit Ehrhards anzweifeln, und die Widerstände ergaben sich lediglich aus Prestigefragen. Für die Frage der Opportunität des Kirchenstaates in unserer Zeit war ja schließlich

die römische und nicht die Wiener Kurie zuständig, und Ehrhards Darlegungen über die Jesuiten und die Herz-Jesu-Andacht betrafen nur Fragen der Rangstellung eines Ordens im Ganzen der Kirche und Nüancen der Frömmigkeit, aber keine Glaubensfragen. Als Kern des Widerstands entpuppte sich die rein taktische Frage, daß man die mehr konservative Richtung lieber fördern wollte als die mehr fortschrittliche, und daß man, nachdem man schon durch einen ungeschickt geführten Kampf die eigne Autorität geschädigt hatte, diesen Mißgriff nicht auch noch offenkundig werden lassen wollte.

Pernter sah ein, daß Kardinal Gruscha um sein Prestige sehr hartnäckig kämpfen werde, war aber doch entschlossen, es auf den Kampf ankommen zu lassen. Freilich führte er dem Freunde schon eindringlich zu Gemüt, daß er ja im wesentlichen schon gesiegt habe, daß er vor dem Papst und den maßgebenden römischen Kreisen gerechtfertigt sei, ja, als Sieger dastehe und darum leichter sich in Wien fügen und auf den äußern Sieg verzichten könne.

Die Entscheidung fiel nun schnell. Der Brief Schindlers vom 14. Januar 1903 berichtet über die letzte Form, wie man den Kaiser durch den Kultusminister Hartl zu bewegen hoffte, er möge an Rampolla den Wunsch vermitteln lassen, daß Rampolla wieder im Namen des Vatikans dem Kardinal den Wunsch zum Ausdruck bringe, Ehrhards Rückberufung keine Schwierigkeiten entgegenzusetzen. Aber schon der Brief vom 23. Januar 1903 berichtet über die negative Entscheidung des Kaisers: »Ehrhard soll sich gedulden, der Kardinal wird nicht ewig leben.«

Es ist sehr schwer zu sagen, wie die Antwort des alten Kaisers zu erklären ist. Kenner seiner Politik versichern, daß sie wohl seiner Zurückhaltung entsprungen sein dürfte, sich in kirchliche Angelegenheiten einzumischen. Der Kardinal hatte äußerlich gesiegt. Die Kraftprobe zwischen dem Kirchenfürsten und dem Theologen war nun doch auf dem lokalen kirchlichen Gebiet ausgetragen worden. Der 56jährige Wolfsgruber wurde Ehrhards Nachfolger und versicherte bei seiner Antrittsvorlesung — über die Kindheit Kardinal Schwarzenbergs —, er sei nicht würdig, seinem Vorgänger die Schuhriemen aufzulösen. Der einzige Gewinn der Wiener Theologen aber war, daß sie als Entgelt für Ehrhard die von ihm angeregte neue Studienordnung erhielten.

VI. LEHRER UND PREDIGER IN STRASSBURG

Als Ehrhard im Sommer 1903 die Berufung nach Straßburg erhielt, mag ihn vor allem die Armseligkeit alles irdischen Hoffens und Strebens erschüttert haben. Nun war das eigentliche Ziel erreicht, das er sich einst schon in der Jugend gesetzt hatte; denn gewiß hat er nie innerlich eingestimmt, wenn ihm manche Freunde die Bischofsmitra seiner Heimatdiözese als Ziel seiner Laufbahn vorhielten, dafür war er zu sehr Lehrer und Forscher. Jetzt war ihm die Gelegenheit geboten, mitzuhelfen, die theologische Fakultät seiner Heimat von Grund aus aufzubauen und einzurichten, aber wie gern wäre er nun immer noch in dem fernen Wien gewesen, und wie bitter traf ihn der Streit des Heimatklerus um die neue Theologenbildung.

Aber die Arbeit drängte und verdrängte alle Rührseligkeiten. Zuallererst waren die richtigen Professoren zu gewinnen. Nach langen Verhandlungen zwischen Professor Hertling als Vertreter der deutschen Regierung und dem Diözesanbischof Dr. Fritzen wurden nebst Ehrhard folgende Herren in den Lehrkörper der neuen Fakultät berufen: Prälat *Alois Schäfer* für Neues Testament, erster Dekan der Fakultät, *Eugen Müller* für Dogmatik und christliche Kunstgeschichte, *Joseph Zahn* für Pastoraltheologie, *Michael Faulhaber* für Altes Testament, *Albert Lang* für christliche Philosophie und Apologetik, *Walter*-München für Moraltheologie und *Ignaz Fahrner* für Kirchenrecht. Leider versagte sich Mausbach als Moraltheologe. Aber im ganzen entstand doch ein glänzender geschlossener Lehrkörper, und als endlich Ehrhard an Allerheiligen die feierliche Eröffnungspredigt hielt, war er tief bewegt über die Fügung, die ihn auf so weiten Umwegen an diese von Anfang an und, wie er sicher hoffte, bis zum Ende seines Lebens bestimmte Stelle geführt hatte, und über die

großen Wirkungsmöglichkeiten in der geliebten Heimat. Wieder einmal sprach er über die Sendung der Theologie in der Universität im Kampf um die Wahrheit gegen ihre drei modernen Gegner, die antikirchlichen, die antichristlichen und die antireligiösen, aber im letzten ging es ihm doch um das höchste Ziel, die seelsorgerliche Wirkung auf die Seelsorger, die die Gläubigen heimzuführen haben in die Gemeinschaft der Heiligen.

Dann galt es, die jungen elsässischen Theologen auch innerlich zur Mitarbeit an der neuen Fakultät zu gewinnen, und da zeigte sich bald die Wirkung seiner hinreißenden Rednerkraft und seines persönlichen Charmes als Lehrer, die freilich keineswegs die harte Strenge der höchsten Anforderungen an die wissenschaftlichen Leistungen beeinträchtigten.

Ein großes Mittel, die jungen Elsässer für ihre wissenschaftliche Arbeit zu begeistern, war die besondere Pflege der elsässischen Kirchengeschichte. Hier hat er streng systematisch wie immer zuerst alle Vorarbeiten gesichtet und erschlossen, die Übersicht über die Bistumsgeschichte und Kunstgeschichte hergestellt und sich dann schwierigen Sonderaufgaben zugewendet. Erst durch den Nachlaß erfährt man von diesen unveröffentlichten Arbeiten, unter denen die dem Fachmann der byzantinischen Hagiographie so naheliegenden Forschungen zur elsässischen Legende voranstehen, der Maternus- und der Odilienlegende mitsamt der Geschichte des Odilienberges, des elsässischen Heimatheiligtums.

Dann aber begann er die stolzeste Aufgabe der elsässischen Kirchengeschichte, die Edition der Summa Ulrichs von Straßburg. Bei der Herausgabe dieses mächtigsten Werks der mittelalterlichen elsässischen Geistesgeschichte neben der etwas späteren Mystikerschule Straßburgs mit Eckhart und Tauler als Führern sollten die jungen Theologen die kirchengeschichtlichen Hilfswissenschaften erlernen. Manche haben sich wirklich mit großem Fleiß an die zweifellos für Anfänger zu schwierige Aufgabe gemacht, wie die im Nachlaß erhaltenen Abschriften bezeugen, die nun endlich in die Hand eines berufenen Editors gelangt sind, nachdem der Tod Ehrhard diese Aufgabe, die doch nur eine Nebenaufgabe für ihn sein konnte, aus der Hand genommen hat.

Von solchen allzu hoch gespannten Seminarforderungen aus versteht man auch, warum Ehrhard so sehr viele für immer begei-

sterte Freunde der Kirchengeschichte und vor allem auch dank seinem hohen Gedankenflug selber wieder begeisterte Kirchengeschichtslehrer erwecken konnte und doch keine eigentlichen Schüler hinterlassen hat, obwohl er in wahrhaft freundschaftlicher Art sich der besonders Begabten annahm. Er selber hatte sehr viel Zeit auf die Aneignung der Hilfswissenschaften aufgewendet, und so war ihm nicht leicht eine Leistung vollkommen genug und den strengsten Anforderungen für das Ansehen der historischen Theologie entsprechend. Die Tragik des ersten Habilitanden, des hochbegabten frühverstorbenen Dominikaners Wehhofers, hängt freilich auch mit den Kämpfen und dem Fortgang Ehrhards von Wien zusammen. Josef Schmidlin, der sich in Straßburg für Kirchengeschichte habilitieren wollte und später zur Missionswissenschaft abschwenkte, berichtet in seiner Selbstdarstellung, wie er plötzlich den Zorn des Peliden erregte, vielleicht wegen seiner allzu rhetorischen Gewandtheit auf Kosten der strengen Wissenschaftlichkeit. Und schließlich wurde Emil Clemens Scherer, der eine vorzügliche Habilitationsschrift über die Entwicklung des Kirchengeschichtsunterrichts an den deutschen Universitäten ausgearbeitet hat, von der Universitätslaufbahn abgedrängt durch die eigne Verdrängung Ehrhards von der Straßburger Universität.

Eine starke Wirkung auf die breitere Straßburger Studentenschaft hat Ehrhard als Universitätsprediger erreicht. Schon in der Fastenzeit 1904 hat er im Straßburger Münster einen Predigtzyklus gehalten über das religiöse Leben in der katholischen Kirche, der immer mehr Studenten und begeisterte Hörer aus der Stadt anzog. Es ist schade, daß er als Prediger so wenig bekannt ist. Freilich verleugnen auch seine Predigten den großen Gelehrten nicht, wie ihm ein Wiener Freund, für ihre Zusendung dankend, schrieb. Auch in ihnen spricht der ganze Ehrhard. Wie er es schon in seinen Vorlesungen meisterhaft verstand, das Wesentliche mit voller Klarheit und Eindeutigkeit herauszustellen, seine Gelehrsamkeit hinter der schlichten Formulierung der schwierigsten Lösungen verschwinden zu lassen, so sind die Predigtzyklen noch mehr auf echt volkstümlich schlichte und doch alles Wesentliche in prägnantester Kürze bietende Sachlichkeit gestellt. Der Meister der Disposition und schlagkräftigen Argu-

mentation erreicht auf bescheidenstem Raum und in einfachster Form, vor allem auch durch die glühende Begeisterung und Überzeugungskraft, daß die ernste Problematik der Zeit und das trockenste und strengste Raisonnement in eine beschwingte und elegante Sprache eingehen.
Die Predigten über das religiöse Leben in der katholischen Kirche sind *sein* Buch über das Wesen des Christentums. In ihnen kommt das religiöse Anliegen, das er mit seiner Kampfschrift wissenschaftlich vertrat, nicht ohne den nachzitternden Unterton der Prüfungs- und Leidenszeit rein zum Ausdruck.
Den drei großen Irrwegen der Neuzeit, dem antikirchlichen, antichristlichen und antireligiösen, wird nun aufbauend die ganze Fülle des religiösen, christlichen und kirchlichen Lebens entgegengestellt. Das ist die positive Ergänzung zu seiner Kritik der Neuzeit und Gegenwart.
Die Religion selber wird gerechtfertigt als eine über die ganze Menschheit verbreitete Tatsache, die aus den Grundbedürfnissen des Menschenherzens entspringt und eine niemals auszurottende Äußerung der Menschennatur selber ist.
Christus, der Gottmensch, wird nach dem Zeugnis der Weltgeschichte selbst als ihr Mittelpunkt gezeigt. Die übernatürliche Offenbarung seiner Göttlichkeit wird durch das Selbstzeugnis Christi auch für den Historiker bestätigt, nicht nur als Kind Gottes im allgemeinen Sinn wie bei Harnack, sondern als des Menschensohns, des religiös zu verstehenden Messias und Erlösers, der sich durch seine Wundermacht erweist und durch die Erhabenheit seiner Lehre bestätigt und dem die Erlösungsgewißheit der Christenheit auf seine Opfertat und Verkündigung antwortet.
Die Kirche endlich ist allein aus ihrer göttlichen Stiftung, Fortdauer und Wirksamkeit zu verstehen, und zwar gerade bei klarer Scheidung des Gottmenschlichen und des bloß Menschlichen in ihrer Entwicklung. Um ihre Sendung in der Welt und ihren Kampf gegen die Welt zu würdigen, muß man einen dreifachen Weltbegriff unterscheiden, Welt als Kosmos, Welt als die historische Menschheit und Kultur und Welt sittlich-religiös als Diesseitsgeist verstanden. Nur gegen die Weltlichkeit muß sich der Kampf der Kirche richten, und so ist er nichts anderes als der

Kampf gegen die drei Grundlaster Hoffart des Lebens, Fleischeslust und Habsucht, denen die christlichen Haupttugenden Demut, Abtötung und Armut im Geiste entgegengesetzt sind. Das übernatürliche Leben in der Kirche ist das des mystischen Leibes Christi, das Gnadenleben der drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe durch Gebet, Sakramentenempfang und Opfer, überhöht durch die Verheißung, die in der Auferstehung Christi angefangen hat als Sieg über seine Feinde: Sünde und Tod.
Man muß weit zurückgehen, bis man wieder eine so bündige Summula des christlichen Glaubens und Lebens findet, noch über die polemischen Katechismen der Reformationszeit hinaus zu den mittelalterlichen Kompendien der christlichen Lebenslehre, die mit gleicher Sachlichkeit und Vollständigkeit das Notwendige zusammenfassen, und erst Versuche zur christlichen Laienbildung in der Nachkriegszeit haben mit Laiendogmatiken wenigstens zum Teil dieses Bedürfnis nach dem Wesentlichen wieder befriedigen wollen.
Als die Christusfrage namentlich auch durch Tolstois weitverbreiteten Versuch, ein kirchenfreies Evangelium zu predigen, und Artur Drews' Christusmythos, einen Christentumsersatz ohne Christus selbst, wieder besonders lebhaft gespürt wurde, hat Ehrhard neben das geistes-philosophische Christusbuch seines Freundes Schell auch seinerseits einen Predigtzyklus gestellt: »Das Christusproblem der Gegenwart«. Er spricht als historischer Theologe. Ohne fachwissenschaftliche Erörterungen will er doch die wesentlichen Ergebnisse einer nicht von falschen Voraussetzungen getrübten Evangelienkritik allen Gebildeten zugänglich machen. Das ist die vor dem echt geschichtlichen Blick nicht auseinanderzusprengende Einheit von Christi Werk und Leben, Christi Taten und seinem Selbstzeugnis von seiner Gottessohnschaft. Wieder ist der Plan der schlichten Darstellung schwieriger fachmännischer Entscheidungen die eigentliche Leistung. Rasch wird der schon beim Erscheinen überholte Versuch Drews', nochmals die Geschichtlichkeit Christi anzuzweifeln, erledigt. Die Erhabenheit der Ethik und Religionsverkündigung Christi ist nicht abzulösen von seiner Wirksamkeit, den Wundertaten verschiedener Art und Absicht und von seinem Selbstbewußtsein der geistigen Sendung als wahrer Messias für das Gottesreich, das

nur der wahrhafte Gottessohn erreichen kann. Es ist eine eminent philosophische Leistung für eine wichtige religiöse Frage, nämlich die der Absolutheit des Christentums, die hier ein Historiker vollbringt. Das Paradox, die ganz ausnahmslose Hellsichtigkeit eines Historikers für Wesensfragen ermöglicht allein die Bewältigung dieser schwierigen Frage, an der Harnack deswegen gescheitert ist, weil er das Christentum nur abstrakt moralisch verstand, und der Historist Ernst Tröltsch umgekehrt, weil er die überzeitlichen Werte doch nicht richtig in Verbindung mit den Umständen sah.

Es war in dieser Situation, der letzten Phase des liberalen Protestantismus und der freisinnigen Bibelkritik üblich geworden, Paulus die Umdeutung des Evangeliums aus einer bloßen Lebenslehre zu einer positiven Religion der göttlichen Verehrung des Stifters zuzuschreiben. So muß die Christusfrage vor allem durch die Begründung und Anerkennung der wirklichen Auferstehung Christi gelöst werden, nicht bloß durch die Annahme eines mythologischen Osterglaubens, und dieser Aufgabe dienen die weiteren Auseinandersetzungen Ehrhards, die hier schon in der Unterscheidung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Christentums gipfeln, freilich in ganz anderem Sinn als dem des deutschen Idealismus, der darunter nur die katholische und protestantische Konfession und die gnostische Zukunftsreligion verstand. Für Ehrhard sind diese drei Phasen der Urkirche die natürliche Entwicklung der Christenheit über das Judentum hinaus, die allerdings Paulus zu danken ist, und die Überhöhung des Juden- und Heidenchristentums durch das Johannesevangelium.

So sind die entscheidenden Fragen des wahren und echten Christentums hier alle zusammengefaßt. Schon in Wien hatte Ehrhard in der Dreifaltigkeitskirche über das Vaterunser gepredigt. Im Wintersemester 1911/12 hat er diese Predigten in Straßburg wiederholt und sie im Februar 1912 veröffentlicht. Seine Auslegung des Herrengebetes ist also eigentlich sein erster Versuch, das Wesen des Christentums vom historischen Standpunkt aus zusammenzufassen.

Das Erlebnis des Vatergottes hebt dies wichtigste Gebet der ganzen Christenheit entscheidend von der alttestamentlichen Religion der Gottesfurcht vor dem allmächtigen Herrn ab, und in

seinen drei ersten Bitten ist unvergleichlich klar und kurz der übernatürliche Sinn der Christusverkündigung gegeben. Die Bitte um die Heiligung des Namens Gottes ist die Anerkenntnis, daß die Verherrlichung des Vaters nur aus seiner eigenen Allmacht erfolgen kann, die Bitte um das Kommen seines Reiches hat wie in der ganzen Lehre Christi vom Himmelreich die doppelte Bedeutung der endzeitlichen Vollendung, aber auch schon seines Anfangs *unter uns*, wie es richtig statt der gewöhnlichen Übersetzung: »Das Reich Gottes ist in euch« heißen müsse, und die Bitte um die Erfüllung seines Willens ist wiederum das Geständnis, daß auch die von uns zu leistenden Voraussetzungen für das Kommen seines Reiches nur durch Gottes Hilfe selbst möglich sind, ist die Verbindung des religiösen Anliegens der Welt mit dem ethischen.

Unter den vier weiteren Bitten um unser leibliches und seelisches Heil steht die um unser Brot für den kommenden Tag für sich. Sie ist die Bitte um den Segen für unsre ganze leibliche und geistige Kulturarbeit, die Rechtfertigung für das ganze Leben des Christen in der äußeren Welt.

Die drei letzten Bitten sind unserer persönlichen Vollendung gewidmet in engster Parallele zu den drei Reichgottesbitten. Das Flehen um die Vergebung unserer Sünden muß getragen sein von unserm eigenen sittlichen Willen zur unbedingten Nächstenliebe. Die Bitte um die Bewahrung vor der Sünde in der Zukunft ist gleichfalls Forderung, nicht selber zu verführen, verdeutlicht sich sodann durch die Absage an die drei Grundlaster des Menschen, Hoffart des Lebens, Augen- und Fleischeslust. Die Bitte um die Befreiung vom Übel und vom Bösen endlich ist nach dem Vertrauen auf den Überwinder der Not und des Todes, des Siegers über den Fürsten dieser Welt, Bitte um die Befreiung von den letzten Hemmnissen der Ankunft des Gottesreiches.

So ist das Herrengebet die authentische Formulierung des ganzen religiösen Lebensideals Christi, der höheren Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater. Damit ist aber das absolute religiöse Lebensideal in seinem wahren Wesen und seinem alleingültigen Gehalt gegeben und Christus selber als der Erlöser von allen Hemmnissen der Ankunft seines Reiches erkennbar.

Ehrhard hat immer wieder jede Gelegenheit benutzt, um über

die Lehrtätigkeit in der Universität hinaus seine religiöse und wissenschaftliche Überzeugung in ihrer ihm eigentümlichen Verbindung in weitere Kreise zu tragen. So sprach er auf dem Katholikentag in Straßburg 1905 in einer mächtigen, begeistert aufgenommenen Rede über die Bedeutung des Papsttums und benutzte er seine Rektoratsrede 1911, um das Andenken der Tat Konstantins des Großen in ihrer kirchen- und weltgeschichtlichen Bedeutung darzulegen. Im Nachlaß ist ein dicker Faszikel erhalten, der ziemlich ausführliche Predigtentwürfe zu allen möglichen Gelegenheiten, vor allem zu Sonntagsevangelien und Heiligenfesten, enthält.

Aus einer Rede vor einem Kreis der katholischen Volksbildung in Berlin ist seine Schrift: »Katholisches Christentum und moderne Kultur« in der Sammlung: »Kultur und Katholizismus« herausgewachsen, die 1906 erschien. Die überaus ernsten Vorgänge der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich waren für ihn der Anlaß, nochmals mit stärkster Eindringlichkeit auf die Forderungen seiner großen Programmschrift zurückzukommen. Nun war ja in traurigster Weise in Erfüllung gegangen, was er schon 1901 heraufkommen sah, der offene Ausbruch des Gegensatzes zwischen der modernen Kultur und der katholischen Kirche gerade in einem romanischen Lande mit ganz überwiegend katholischer Bevölkerung.

Ehrhard hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß die Hauptschuld dieses schmerzlichen Gegensatzes auf seiten der modernen Kultur liegt, in der religiösen Armut unserer Gegenwart, in der Diesseitsstimmung, die sich wie eine bleierne Decke über unser ganzes Leben gelegt hat, uns den Aufblick zu den Sternen raubt und am meisten gefördert wird durch die modernen Weltanschauungen, die sich zwar untereinander widersprechen, nur in der Ablehnung des christlichen Supranaturalismus einig sind. Aber ebenso deutlich betont er: »Es wäre eine folgenschwere Selbsttäuschung, wenn die Erklärung für die vielverbreitete Meinung von der Unverträglichkeit zwischen moderner Kultur und katholischem Christentum nicht auch zu ihrem Teil auf seiten der Anhänger des letzteren gesucht würde, es wäre Pharisäismus.« Die Mahnung, die Frankreich gab, war unüberhörbar: »Die Verquickung des religiös-kirchlichen Lebens der Gegenwart mit

politischen Formen und Idealen der Vergangenheit, die Vernachlässigung, ja manchmal die Verweigerung der Anteilnahme an den neuen nationalen Lebensaufgaben, die freiwillige Abschließung von dem großen Strom des Geisteslebens, das Verharren auf dem Alten à tout prix sind auch eine bedeutsame Ursache der Lage.« Trotz der aufs schärfste zu verurteilenden gesetzlichen und außergesetzlichen Maßnahmen der Kirchenfeinde muß man auch fragen: woher denn so viel Haß, woher so viel Indifferentismus und eine offen kirchen- und religionsfeindliche Regierungs- und Parlamentsmajorität? Haben nicht die Katholiken Frankreichs die Trennung von Religion und moderner Kultur selbst durchgeführt, statt an der Herstellung einer harmonischen Verbindung zwischen der Religion und den berechtigten Kulturforderungen der Jetztzeit energisch zu arbeiten? Dadurch wird ein unheilvoller Konflikt zwischen den realen Interessen des täglichen, sozialen und öffentlichen Lebens und den höheren idealen Forderungen des religiösen herbeigeführt (74—79).

»Mehr als die Klage nützt die Tat.« Nochmals glaubt Ehrhard das »Germania docet« aussprechen zu dürfen, weil die Katholiken Deutschlands im Gegensatz zu denen Frankreichs den ganzen Wert und die innere Tragweite der profanen Kulturaufgabe richtig empfunden und auf manchem Lebensgebiet auch praktisch durchgeführt haben. Er wiederholt nochmals seine grundsätzliche Stellung zur modernen Kultur, denn ungebrochen ist seine Überzeugung, daß das Zurücktreten der Religion in ihr »nicht eine bleibende, sondern eine vorübergehende Erscheinung ist«, weil der richtige Kulturbegriff selbst trotz der psychologischen Gefahr, daß der Reichtum der profanen Kultur die religiöse Armut verschulde, diese letzte Überhöhung des Lebensideals fordert.

So beginnt Ehrhard das Büchlein mit einer genauen Bestimmung des Kulturbegriffs: »Sie ist der Inbegriff alles dessen, was aus der Betätigung der in uns grundgelegten Kräfte in harmonischem Zusammenwirken mit den äußeren Naturkräften oder im Kampf mit ihnen hervorgeht und sich als die Äußerung und das Resultat unserer eigenen Tätigkeit an Tatsachen der äußeren Erscheinungswelt gegenüberstellt. Dabei ist niedere Kultur die Bewälti-

gung des realen Daseins und der äußeren Lebensverhältnisse, die höhere aber die unserer geistigen Natur entsprechende Verwirklichung der Ideale der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit, die fortschreitende Verwirklichung des Humanitätsideals im Geistesleben, Rechts- und Staatsleben und der Kunst. Das höchste Lebensgebiet aber ist das religiöse, weil der Mensch aller Zeiten und Zonen auch mit dem Wesen, das er in irgendeiner Weise als den lebendigen Urquell und den vollkommenen Inhaber dieser drei Ideale selbst erkennt und sich vorstellt, in eine geistig-ethische Lebensgemeinschaft treten will. So gehört die Religion nicht nur mit demselben Recht wie die übrigen Gebiete zur höheren Kultur, sie ist, wie die schwierigste, auch die höchste und idealste Tätigkeitsweise des Menschen, der Abschluß und das Ziel des ganzen herrlichen Gebäudes.«

So kommt alles darauf an, der modernen Kultur selber zum Bewußtsein zu bringen, daß alle ihre großen Leistungen auf den verschiedenen Gebieten ohne Krönung bleiben, solang sie reine Diesseitskultur sein will, ja daß sie sich den schwersten Gefahren aussetzt, wenn sie sich ihrer höchsten und eigentlichen Aufgabe verschließt.

In dieser seiner religiösen und geistigen Tätigkeit vor einer größeren Öffentlichkeit hat Ehrhard seine persönliche Autorität und eine überzeugende und mitreißende Beredsamkeit eingesetzt. Seine Arbeitskraft aber galt den Lehr- und Organisationsaufgaben in der Fakultät und in seiner Wissenschaft. Immer mehr nahm ihn die Forschungsarbeit in Anspruch, vor allem in den Ferien, in die schon seine großen Reisen nach dem Orient fallen zu allen größeren Bibliotheken bis Griechenland und auf den Berg Athos, nach Jerusalem und zum Sinai, um die byzantinischen Heiligenlegenden zu untersuchen.

Veröffentlicht wurde in der Straßburger Zeit außer den Predigten und Vorträgen vor allem seine Darstellung des »Mittelalters und seiner kirchlichen Entwicklung« in der Sammlung »Kultur und Katholizismus« 1908. Wir brauchen ja nicht mehr auf den Inhalt einzugehen, weil das Wesentliche schon oben bei der Darstellung der kirchlichen Gesamtentwicklung gesagt wurde. Aber das Buch selber muß doch charakterisiert werden. Es läßt sich am besten vergleichen mit Jakob Burckhardts »Kultur der Re-

naissance in Italien«, weil es eine in sich geschlossene Epoche auch wirklich nach ihrer inneren Einheit zur Darstellung bringt. Beide Werke sind auch deswegen nahe verwandt, weil in jedem ein Historiker spricht, der zugleich verschwiegen oder laut die konstruierende Geschichtsphilosophie ablehnt und doch selber Geschichtsphilosoph ist. Nur läßt sich Burckhardt Zeit, eine überaus reiche Fülle von kennzeichnenden Einzelzügen mit fast dichterischer Kraft darzubieten, so daß sein Werk ein unvergängliches und lebendiges Bild der selber so mannigfaltigen Renaissance geworden ist. Ehrhards Buch ist demgegenüber viel konziser und sparsamer an Einzelheiten. Ihm geht es ja, was freilich in dem Buch selber gar nicht direkt zum Ausdruck kommen kann, um die Einordnung einer bestimmten Periode in das viel größere Ganze der Entwicklung der Christenheit. So dient das Werk zwei Anliegen zugleich: der modernen Welt zu zeigen, wie sehr die Sondererscheinungen des Mittelalters notwendige Ergebnisse der entwicklungsgesetzlichen Situation im Abendland gewesen sind, dem katholischen Leser aber die Relativität dieser Gestaltung des Christentums aus den damaligen historischen Bedingungen aufzuzeigen, damit es nicht zu Unrecht zu einer unbedingt vorbildlichen Blütezeit übersteigert werde. Jakob Burckhardt, der Großbürger und Kulturpessimist mit der Ahnung von drohenden Katastrophen für die bürgerliche Kultur, wollte ein Ideal des frühen stadtstaatlichen Bürgertums und seiner entscheidenden Bedeutung für die Gegenwart zeichnen; Albert Ehrhard, der sich noch in ganz anderer Weise für die moderne Kultur und ihre Versöhnung mit dem Christentum verantwortlich fühlte, mußte den geschichtsphilosophischen Bogen noch viel weiter spannen und konnte dem Mittelalter nicht eine vorbildliche, sondern nur eine historisch notwendige Rolle zuweisen. Dadurch ist sein Buch bis heute, abgesehen vielleicht von der Darstellung des Frühmittelalters durch Christopher Dawson, das führende Werk einer soziologisch durchdringenden Auffassung geblieben.
Und all das gilt nun auch von der nächsten großen Veröffentlichung, der Darstellung der »Kirchengeschichte der Neuzeit« in Hinnebergs »Kultur der Gegenwart«. Nach all den Schwankungen seines Ansehens in der nichtkatholischen Gelehrtenwelt im Zusammenhang mit dem »Fall Ehrhard« anläßlich des Antimoder-

nisteneides war die Betreuung gerade mit diesem Abschnitt eine außerordentlich ehrenvolle. Auch über den Inhalt dieses Werkes ist alles Nötige schon bei der Darstellung seiner Gesamtanschauung der Kirchengeschichte nach der Programmschrift gesagt. Nur ist jetzt eine durchgängige Darstellung mit den nötigen wissenschaftlichen Belegen geboten, und es ist sehr schade, daß dies Werk an einer so verborgenen Stelle steht, weil sich die meisten Bibliotheken die Zweitauflage eines so kostspieligen Sammelwerks nicht angeschafft haben.

Mittlerweile war der Gegensatz zwischen dem Katholizismus und der Gegenwartskultur in ein neues Stadium getreten. Ehrhard hat mit voller Klarheit erkannt, daß die jüngste Zeit der Kirchengeschichte durch die Regierungszeit der großen Päpste seit Pius IX. bestimmt ist. Es war ja die notwendige Folge der Zentralisierung der Kirche seit dem Vatikanum, daß nun Rom noch stärker in der ganzen Lebensgestaltung der Christenheit hervortrat. Nur war es ganz anders gekommen, als die Gegner des Vatikanums und die Zerstörer des Kirchenstaates gedacht hatten. Das politisch machtlos gewordene Papsttum nahm nun eine Stellung in der Geschichte ein, deren geistige Bedeutung im Mittelalter kaum unter einigen Päpsten der innerkirchlichen Reform erreicht worden war. Gerade die persönliche Bedeutung des Papstes überragte nun praktisch und faktisch seine amtliche, und Leo XIII., Pius X. und Pius XI. waren so ausgeprägte Charaktere, daß wirklich dadurch ihre Regierungszeit bestimmt wurde.

Jedes der drei großen Pontifikate der Lebenszeit Ehrhards hat auf seine Lebensfügung entscheidenden Einfluß gehabt. Durch den diplomatischen Versöhnungspapst Leo XIII. erhielt er die oberste Bestätigung und Rechtfertigung seines Lebenswerks, unter dem religiösen Papst Pius X., unter dem der Kampf gegen den Modernismus aufgenommen wurde, wurde auch Ehrhard wider Willen in diesen Kampf hineingezogen, und unter dem gelehrten Versöhnungspast Pius XI. war einer der ersten Akte die erneute Anerkennung für den großen Gelehrten Ehrhard.

Den Kampf Pius X. gegen den Modernismus hat Ehrhard in seiner Weise schon in seinem ganzen Lehrer- und Forscherleben geführt; war doch der deutsche Historismus, gegen den er sich

politischen Formen und Idealen der Vergangenheit, die Vernachlässigung, ja manchmal die Verweigerung der Anteilnahme an den neuen nationalen Lebensaufgaben, die freiwillige Abschließung von dem großen Strom des Geisteslebens, das Verharren auf dem Alten à tout prix sind auch eine bedeutsame Ursache der Lage.« Trotz der aufs schärfste zu verurteilenden gesetzlichen und außergesetzlichen Maßnahmen der Kirchenfeinde muß man auch fragen: woher denn so viel Haß, woher so viel Indifferentismus und eine offen kirchen- und religionsfeindliche Regierungs- und Parlamentsmajorität? Haben nicht die Katholiken Frankreichs die Trennung von Religion und moderner Kultur selbst durchgeführt, statt an der Herstellung einer harmonischen Verbindung zwischen der Religion und den berechtigten Kulturforderungen der Jetztzeit energisch zu arbeiten? Dadurch wird ein unheilvoller Konflikt zwischen den realen Interessen des täglichen, sozialen und öffentlichen Lebens und den höheren idealen Forderungen des religiösen herbeigeführt (74—79).

»Mehr als die Klage nützt die Tat.« Nochmals glaubt Ehrhard das »Germania docet« aussprechen zu dürfen, weil die Katholiken Deutschlands im Gegensatz zu denen Frankreichs den ganzen Wert und die innere Tragweite der profanen Kulturaufgabe richtig empfunden und auf manchem Lebensgebiet auch praktisch durchgeführt haben. Er wiederholt nochmals seine grundsätzliche Stellung zur modernen Kultur, denn ungebrochen ist seine Überzeugung, daß das Zurücktreten der Religion in ihr »nicht eine bleibende, sondern eine vorübergehende Erscheinung ist«, weil der richtige Kulturbegriff selbst trotz der psychologischen Gefahr, daß der Reichtum der profanen Kultur die religiöse Armut verschulde, diese letzte Überhöhung des Lebensideals fordert.

So beginnt Ehrhard das Büchlein mit einer genauen Bestimmung des Kulturbegriffs: »Sie ist der Inbegriff alles dessen, was aus der Betätigung der in uns grundgelegten Kräfte in harmonischem Zusammenwirken mit den äußeren Naturkräften oder im Kampf mit ihnen hervorgeht und sich als die Äußerung und das Resultat unserer eigenen Tätigkeit an Tatsachen der äußeren Erscheinungswelt gegenüberstellt. Dabei ist niedere Kultur die Bewälti-

gung des realen Daseins und der äußeren Lebensverhältnisse, die höhere aber die unserer geistigen Natur entsprechende Verwirklichung der Ideale der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit, die fortschreitende Verwirklichung des Humanitätsideals im Geistesleben, Rechts- und Staatsleben und der Kunst. Das höchste Lebensgebiet aber ist das religiöse, weil der Mensch aller Zeiten und Zonen auch mit dem Wesen, das er in irgendeiner Weise als den lebendigen Urquell und den vollkommenen Inhaber dieser drei Ideale selbst erkennt und sich vorstellt, in eine geistig-ethische Lebensgemeinschaft treten will. So gehört die Religion nicht nur mit demselben Recht wie die übrigen Gebiete zur höheren Kultur, sie ist, wie die schwierigste, auch die höchste und idealste Tätigkeitsweise des Menschen, der Abschluß und das Ziel des ganzen herrlichen Gebäudes.«

So kommt alles darauf an, der modernen Kultur selber zum Bewußtsein zu bringen, daß alle ihre großen Leistungen auf den verschiedenen Gebieten ohne Krönung bleiben, solang sie reine Diesseitskultur sein will, ja daß sie sich den schwersten Gefahren aussetzt, wenn sie sich ihrer höchsten und eigentlichen Aufgabe verschließt.

In dieser seiner religiösen und geistigen Tätigkeit vor einer größeren Öffentlichkeit hat Ehrhard seine persönliche Autorität und eine überzeugende und mitreißende Beredsamkeit eingesetzt. Seine Arbeitskraft aber galt den Lehr- und Organisationsaufgaben in der Fakultät und in seiner Wissenschaft. Immer mehr nahm ihn die Forschungsarbeit in Anspruch, vor allem in den Ferien, in die schon seine großen Reisen nach dem Orient fallen zu allen größeren Bibliotheken bis Griechenland und auf den Berg Athos, nach Jerusalem und zum Sinai, um die byzantinischen Heiligenlegenden zu untersuchen.

Veröffentlicht wurde in der Straßburger Zeit außer den Predigten und Vorträgen vor allem seine Darstellung des »Mittelalters und seiner kirchlichen Entwicklung« in der Sammlung »Kultur und Katholizismus« 1908. Wir brauchen ja nicht mehr auf den Inhalt einzugehen, weil das Wesentliche schon oben bei der Darstellung der kirchlichen Gesamtentwicklung gesagt wurde. Aber das Buch selber muß doch charakterisiert werden. Es läßt sich am besten vergleichen mit Jakob Burckhardts »Kultur der Re-

naissance in Italien«, weil es eine in sich geschlossene Epoche auch wirklich nach ihrer inneren Einheit zur Darstellung bringt. Beide Werke sind auch deswegen nahe verwandt, weil in jedem ein Historiker spricht, der zugleich verschwiegen oder laut die konstruierende Geschichtsphilosophie ablehnt und doch selber Geschichtsphilosoph ist. Nur läßt sich Burckhardt Zeit, eine überaus reiche Fülle von kennzeichnenden Einzelzügen mit fast dichterischer Kraft darzubieten, so daß sein Werk ein unvergängliches und lebendiges Bild der selber so mannigfaltigen Renaissance geworden ist. Ehrhards Buch ist demgegenüber viel konziser und sparsamer an Einzelheiten. Ihm geht es ja, was freilich in dem Buch selber gar nicht direkt zum Ausdruck kommen kann, um die Einordnung einer bestimmten Periode in das viel größere Ganze der Entwicklung der Christenheit. So dient das Werk zwei Anliegen zugleich: der modernen Welt zu zeigen, wie sehr die Sondererscheinungen des Mittelalters notwendige Ergebnisse der entwicklungsgesetzlichen Situation im Abendland gewesen sind, dem katholischen Leser aber die Relativität dieser Gestaltung des Christentums aus den damaligen historischen Bedingungen aufzuzeigen, damit es nicht zu Unrecht zu einer unbedingt vorbildlichen Blütezeit übersteigert werde. Jakob Burckhardt, der Großbürger und Kulturpessimist mit der Ahnung von drohenden Katastrophen für die bürgerliche Kultur, wollte ein Ideal des frühen stadtstaatlichen Bürgertums und seiner entscheidenden Bedeutung für die Gegenwart zeichnen; Albert Ehrhard, der sich noch in ganz anderer Weise für die moderne Kultur und ihre Versöhnung mit dem Christentum verantwortlich fühlte, mußte den geschichtsphilosophischen Bogen noch viel weiter spannen und konnte dem Mittelalter nicht eine vorbildliche, sondern nur eine historisch notwendige Rolle zuweisen. Dadurch ist sein Buch bis heute, abgesehen vielleicht von der Darstellung des Frühmittelalters durch Christopher Dawson, das führende Werk einer soziologisch durchdringenden Auffassung geblieben.

Und all das gilt nun auch von der nächsten großen Veröffentlichung, der Darstellung der »Kirchengeschichte der Neuzeit« in Hinnebergs »Kultur der Gegenwart«. Nach all den Schwankungen seines Ansehens in der nichtkatholischen Gelehrtenwelt im Zusammenhang mit dem »Fall Ehrhard« anläßlich des Antimoder-

nisteneides war die Betreuung gerade mit diesem Abschnitt eine außerordentlich ehrenvolle. Auch über den Inhalt dieses Werkes ist alles Nötige schon bei der Darstellung seiner Gesamtanschauung der Kirchengeschichte nach der Programmschrift gesagt. Nur ist jetzt eine durchgängige Darstellung mit den nötigen wissenschaftlichen Belegen geboten, und es ist sehr schade, daß dies Werk an einer so verborgenen Stelle steht, weil sich die meisten Bibliotheken die Zweitauflage eines so kostspieligen Sammelwerks nicht angeschafft haben.

Mittlerweile war der Gegensatz zwischen dem Katholizismus und der Gegenwartskultur in ein neues Stadium getreten. Ehrhard hat mit voller Klarheit erkannt, daß die jüngste Zeit der Kirchengeschichte durch die Regierungszeit der großen Päpste seit Pius IX. bestimmt ist. Es war ja die notwendige Folge der Zentralisierung der Kirche seit dem Vatikanum, daß nun Rom noch stärker in der ganzen Lebensgestaltung der Christenheit hervortrat. Nur war es ganz anders gekommen, als die Gegner des Vatikanums und die Zerstörer des Kirchenstaates gedacht hatten. Das politisch machtlos gewordene Papsttum nahm nun eine Stellung in der Geschichte ein, deren geistige Bedeutung im Mittelalter kaum unter einigen Päpsten der innerkirchlichen Reform erreicht worden war. Gerade die persönliche Bedeutung des Papstes überragte nun praktisch und faktisch seine amtliche, und Leo XIII., Pius X. und Pius XI. waren so ausgeprägte Charaktere, daß wirklich dadurch ihre Regierungszeit bestimmt wurde.

Jedes der drei großen Pontifikate der Lebenszeit Ehrhards hat auf seine Lebensfügung entscheidenden Einfluß gehabt. Durch den diplomatischen Versöhnungspapst Leo XIII. erhielt er die oberste Bestätigung und Rechtfertigung seines Lebenswerks, unter dem religiösen Papst Pius X., unter dem der Kampf gegen den Modernismus aufgenommen wurde, wurde auch Ehrhard wider Willen in diesen Kampf hineingezogen, und unter dem gelehrten Versöhnungspast Pius XI. war einer der ersten Akte die erneute Anerkennung für den großen Gelehrten Ehrhard.

Den Kampf Pius X. gegen den Modernismus hat Ehrhard in seiner Weise schon in seinem ganzen Lehrer- und Forscherleben geführt; war doch der deutsche Historismus, gegen den er sich

grundsätzlich stemmen mußte, um überhaupt als katholischer Kirchenhistoriker bestehen zu können, eine der Hauptwurzeln der liberalen Theologie in beiden Konfessionen neben dem französischen Neukantianismus und der Schleiermacherschen Gefühlstheologie, besonders in der englischen Welt von damals.

Der bedeutendste Kopf der Modernisten selbst, George Tyrrell, hat schon auf die merkwürdige Erscheinung hingewiesen, daß es im Ursprungslande dieser drei den Modernismus tragenden philosophischen Bewegungen fast keine Modernisten gab. Er hat allerdings diese Tatsache bloß auf den starken konfessionellen Gegensatz in Deutschland zurückgeführt. Weil die deutschen Katholiken sich so klar von der protestantischen und liberalen Theologie unterscheiden müßten, verhindere ein ausgeprägtes Parteigefühl und die entsprechende Neigung zur militärischen Organisation und Disziplin, zum «Ultramontanismus», daß dort in der Heimat eines Deutinger und Döllinger, eines Kraus und Schell die Synthese zwischen romanischem Christentum und deutscher historischer Wissenschaft, die nach ihm das eigentliche Wesen des Modernismus ist, sich durchsetzen könne. Allein selbst Tyrrell dachte hier nicht philosophisch genug, ganz zu schweigen von dem gänzlich unphilosophischen Wortführer der »zwei Dutzend« deutscher Modernisten, die sich doch noch fanden und zum Modernismus bekannten, Josef Schnitzer. Während Tyrrell über einem ernsten religiösen Anliegen die philosophischen Voraussetzungen der Richtung, in der er stand, nicht ernst genug nahm, zählte Schnitzer aus vorwiegend wissenschaftlichem Interesse alle Theologen, die neue wissenschaftliche Methoden anwandten, kurzerhand zu den Modernisten und erwies damit namentlich seinen deutschen Freunden nur einen Bärendienst.

Es war ein Hauptverdienst der Enzyklika »Pascendi dominici gregis« vom 8. Dezember 1907, daß sie auf die geistigen und methodologischen Grundlagen der Gesamtbewegung einging, die sie als Modernismus im eigentlichen Sinn bestimmte und verurteilte. Von Rom aus, wo man die Bewegungen in den verschiedenen Ländern am besten überschaute, hat sich damals schon sehr deutlich das Gesamtbild herausgehoben, das nunmehr nach 30 Jahren aus der Weiterentwicklung, die die verschiedenen Komponenten genommen haben, sich auch geistesgeschichtlich

überblicken läßt. So erscheint uns heute der Modernismus als allzu zeitgeschichtlich gebundener Versuch, inmitten von allerlei neuen Methoden, die sich selber noch nicht abgeklärt hatten und noch höchst unfertige Resultate hinstellten, vorschnell den gewünschten Ausgleich solcher vermeintlicher Ergebnisse mit dem überlieferten Glaubensgut herzustellen, wobei aber nicht die zeitgebundenen Methoden kritisiert wurden, sondern das überlieferte Glaubensgut.

Entscheidend dabei war die historisch-genetische Methode und ihre Übersteigerung zum Historismus und Relativismus. Da man so überhaupt keine theoretische Gewißheit mehr erhalten konnte, mußte man zu einer anderen, zur moralischen Gewißheit greifen, wie sie besonders der französische Neukantianismus Renouviers und die ihm folgende französische Religionsphilosophie ausgearbeitet hatte. Oder man griff, wie in der englisch-amerikanischen Welt, zur Religionspsychologie, der Gewißheit des religiösen Gefühls und der religiösen Erlebnisse aus rein innerlichen seelischen Bedürfnissen, ohne die Frage nach der jenseitigen und übernatürlichen Wirklichkeit des Inhalts dieser religiösen Erlebnisse zu stellen. Da es sich hier um eine Gelehrtenirrung handelt, muß man wie die Enzyklika auch mit solchen Gelehrtenbegriffen arbeiten. Aber die Sache läßt sich auch ohne diese Termini ausdrücken. Wenn durch das Vorwiegen der natur- und geschichtswissenschaftlichen Forschung im ganzen späten 19. Jahrhundert alles Übersinnliche und Übernatürliche weithin in Frage gestellt war, dann konnte man ja immerhin noch durch die innere sittliche Überzeugung eine neue Sicherheit der Lebenshaltung gewinnen. Dann wurde das Christentum wie etwa bei Harnack auf eine blosse allgemeine Ethik eingeschränkt, oder es wurden die religiösen Bedürfnisse des Menschenherzens nach der bloßen persönlichen Gefühlsgewißheit rein für sich betrachtet. Dann glaubte man auf die verstandesmäßige Rechtfertigung der Dogmen verzichten zu können und zu müssen und sie nur als wechselnde Einkleidungen bleibender mystischer Erlebnisse auffassen zu dürfen. Dann erschienen das innerliche religiöse Leben und Erleben von einzelnen und Gemeinschaften als der eigentliche Sinn der Religiosität und alle Offenbarungen jenseitiger übernatürlicher Wirklichkeiten nur als der wechselnde und immer wieder

abzubauende Ausdruck des religiösen Erlebens in dogmatischen und theologischen Formulierungen.
Die Bibelkritik, die zuerst immer weiter von der Überlieferung abführte, dann allerdings sich langsam ihr wieder näherte, konnte sich so scheinbar immer noch für christlich halten, wenn sie nur einen moralischen und mystischen Kern als bleibenden Grundstock der Religion Christi ansah. Die Religionspsychologie konnte trotz der Ungewißheit über die jenseitige Welt das religiöse Verhalten als solches in rein diesseitiger Lebensbetrachtung untersuchen. Die Bemühungen um eine neue Annäherung der Gegenwart an die Religion brauchten den rein diesseitigen Weltanschauungen nur die unberechtigte Grenzüberschreitung ihrer eigenen Methode, deren Übersteigerung zur Leugnung der jenseitigen Wirklichkeit, vorzuhalten, mußten aber die Vertretung der positiven Offenbarungsreligion, die Gnade und die Heilsmittel, die Kirche und ihr Lehramt als überholte, nicht mehr zeitgemäße Formen des religiösen Lebens ablehnen. Die rein innerliche und innerweltliche Frömmigkeit allein mußte genügen.
Wie sehr das allzueifrige Anpassungs- und Angleichungssystem an die moderne Welt mittlerweile selber überholt ist, dafür ist das eindringlichste Zeugnis die Ablösung des liberalen Protestantismus durch die dialektische »Theologie der Krisis«, des Gerichts über die Welt in der Nachkriegszeit. Der die Offenbarung nur als menschliches Dokument betrachtenden Bibelkritik ist die unbedingte Anerkennung des Gottesworts entgegengestellt worden, der innerweltlichen Frömmigkeit und Kulturfreudigkeit unter dem Eindruck der Katastrophen Gott und das Jenseits als das ganz Andere. Nun ist man ebenso entschlossen Supranaturalist, wie man damals Immanentist gewesen war. Leider aber ist der Überschätzung aller möglichen wissenschaftlichen Methoden im 19. Jahrhundert und ihrer überstürzten Anwendung auf die Dogmen- und Kirchengeschichte eine weitgehende Verwerfung der Wissenschaft und insbesondere der Philosophie gefolgt.
Wie weit hier Deutschland seinen eigenen Weg geht, ist schwer zu beurteilen. Jedenfalls gingen die deutschen Katholiken um die Jahrhundertwende ihren eigenen geistigen Weg. Daß nur wenige bei uns den Modernismus mitmachten, hat Tyrrell richtig

gesehen, aber es war fast beleidigend für die Vorkämpfer des religiösen und kulturellen »Gegenwartskatholizismus«, daß sie, denen die Überwindung des überhitzten Konfessionalismus ein Herzensanliegen war, nur aus der Parteistellung gegen den Protestantismus den Modernismus abgelehnt haben sollten. Die Gründe waren ganz anderer Art, religiöser und wesentlich auch philosophischer Natur.

Daß wir hier nicht aus Befangenheit urteilen, ergibt sich sofort aus dem sehr peinlichen Zugeständnis über unsere damalige Lage, das hier gemacht werden muß. Unser deutscher Neukantianismus hat sich sehr nachteilig von dem französischen und angelsächsischen dadurch unterschieden, daß er dem wahren und ganzen Gedanken Kants nicht gerecht wurde, nämlich die mangelnde theoretische Gewißheit in Weltanschauungsfragen durch die moralische zu ersetzen. Bei uns hielt man bloß negative Erkenntniskritik schon für Kantianismus. Ebenso war auch die Schleiermachersche Gefühlstheologie bei uns schon sehr zurückgetreten. Es gab also die beiden Ersatzmöglichkeiten der mangelnden theoretischen Gewißheiten nur in Ansätzen. Während bei den Angelsachsen »the will to belief« schon seit zwei Jahrhunderten eine sehr wichtige Rolle spielte, gab es bei uns außer der Professorenphilosophie nur den »Willen zur Macht« und die übrige Lebensphilosophie der Feuerbach, Marx und Haeckel. Und gegen diesen Tiefpunkt der deutschen Philosophie setzte allerdings eine katholische Gegenwirkung ein, bei der der Name Hermann Schells trotz seiner Irrtümer im einzelnen nicht verschwiegen werden darf. Diese Kennzeichnung der geistigen Lage war notwendig, um das neue Schicksal, das nun über Ehrhard hereinbrach, verständlich machen zu können. Wie sehr seine ganze kirchengeschichtliche Arbeit gegen den Historismus und Relativismus und ebenso gegen die bloß moralische und mystische Gewißheit im Religiösen gerichtet war, konnte ja schon oben bei der Schilderung seiner kirchengeschichtlichen Gesamtanschauung gezeigt werden. In ihrer innersten Absicht war sein genialer Entwurf einer Dogmengeschichte aus einem eminent kritischen und philosophischen Geiste geboren, der schärfstens zwischen sachgemäßen Methoden und ihren lächerlichen extremistischen Übertreibungen zum Historismus, Relativismus, Empirismus unterschied.

Und weit entfernt, solchem Methodenmißbrauch zuzustimmen, hat er ihn immer wieder grundsätzlich als die eigentliche Fehlerquelle der liberalen Bibel- und Dogmenkritik aufgedeckt.

Wir bestehen darauf, daß in seiner eminenten Begabung für Ideologienkritik ein wesentlicher Zug für die Größe Ehrhards liegt, da selbst seine gewaltige rein historische Arbeit nur auf Grund dieses seines hervorragend kritischen Blickes möglich war. Und so liegt auch die eigentliche Tragik des »Falls Ehrhard« in der bitteren Verkennung, die dadurch seiner größten Leistung schon durch die Kritiker seiner Programmschrift bereitet wurde, daß man auf das Wesentliche seiner Leistung gar nicht einging und ihm, einem der allerersten Überwinder des liberalen Protestantismus und seines Nachläufers, des Modernismus, selber liberalen Katholizismus vorwarf. Seine Gegner haben damit nur ihre Inferiorität bestätigt, aber leider seine Wirkung in die Weite, die prophylaktische Überwindung des Modernismus in Deutschland, erheblich geschädigt.

Inwiefern Ehrhard dann doch noch rein äußerlich in die Modernismuskrise verwickelt worden ist, das ist gegenüber dem inneren Geschick, mit seiner Dogmengeschichte nicht zur Geltung gekommen zu sein, recht nebensächlich. Letztlich schuld daran waren übrigens einige Modernisten, die die sonderbare Idee faßten, trotz weitgehender Unterschiede ihrer Lebens- und Glaubensanschauungen doch in der Kirche verbleiben zu können, um sie von innen heraus in ihrem Sinne zu reformieren. Es war ihnen als Soziologen klar, und das Schicksal der letzten Abspaltung von der Kirche, des Altkatholizismus, hat es ihnen auch nochmals historisch bewiesen, daß bloß einige dogmatische Unterschiede nicht imstande sind, die Grundlage für eine erfolgreiche Kirchen- oder auch nur Sektengründung abzugeben. Der alte Döllinger selbst ist niemals dem Altkatholizismus beigetreten. Man wird noch nicht einmal diesen Modernisten den Vorwurf der Heuchelei machen dürfen. Denn nach ihrer Meinung waren ja sie die Vertreter des richtigen christlichen Geistes und richtete sich ihr Kampf nur gegen die Übersteigerung der autoritären dogmatischen Bindungen, die natürlich nicht durch eine Sezession, sondern nur durch langsame Reformen behoben werden

konnte. Das aber zwang die Autorität, Sicherungen gegen solche Versuche zu ergreifen.

Das ist der Hintergrund des *Antimodernisteneides*, der schon in der Enzyklika vorgesehen und später durch motu proprio vom 1. September 1910 allen Geistlichen auferlegt wurde, um die Modernisten zum offenen Bekenntnis zu zwingen. Daß er namentlich in seiner späteren Verknüpfung mit der Verpflichtung der Lehrer der Theologie, ihre Vorlesungen einer Präventivzensur zu unterwerfen, keine glückliche Maßnahme war, zeigt schon der Verlauf der Durchführung. Für die Theologen der deutschen Fakultäten haben es einige deutsche Bischöfe, vor allem Kardinal Kopp und Bischof Fritzen von Straßburg, durchgesetzt, daß sie den Eid nicht zu leisten brauchten.

Ehrhard hat öffentlich gegen den Eid als Verwaltungsmaßnahme Stellung genommen, zuerst in einem Artikel der »Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft und Technik« vom Januar 1908. Er machte vor allem geltend, daß die Forderung in ihrer allgemeinen Ausdehnung ein unverdienter Mißtrauensbeweis sei. Omnis supponitur bonus, nisi probatur malus. Weil die eidliche Verpflichtung nicht auf das dogmatische Gebiet beschränkt war, sondern in methodologischen Fragen Verpflichtungen übernommen werden mußten, die die Freiheit der Forschung gefährdeten, kämen die Universitätslehrer mit ihren staatlichen Behörden in Konflikt, von denen sie ja unter der Voraussetzung freier Forschung berufen seien.

Die Erregung auf allen Seiten war erheblich. Ehrhard wurde zunächst gerade in den Universitätskreisen sehr gefeiert für sein mutiges Wort, aber alsbald folgte gerade von dorther auf das Hosanna das Crucifige. Rom verlangte von ihm eine Loyalitätserklärung, die ihm sein ihm sehr wohlgesinnter Diözesanbischof Fritzen vorlegte, und die er unterschrieb. Es war eine empfindliche Demütigung für ihn, daß er dann doch aus der Liste der römischen Prälaten gestrichen wurde, da zudem nun auch sein Ansehen und das der ganzen katholischen Fakultät in der Universität so sehr geschädigt war, daß man ihn und die Fakultät bei der fälligen Rektoratswahl im Herbst 1909 überging und einen Rektor aus der protestantischen Fakultät wählte. Zwar Freund Schindler fand das richtige humorvolle Wort für den

Vorgaug: »Du hast also auch dein Klampferl bekommen«, und konnte zur weiteren Erheiterung berichten, daß Ernst Commer, der aus einem früheren Verehrer Schells zu dessen Ankläger geworden war, bald darauf Monsignore geworden sei und »nur noch in Rot gehe«. Ehrhard selber gestand später seinem Freunde Hanhart, daß ihn weitaus am meisten die Auswirkung seiner Maßregelung bis ins Volk getroffen habe. Bei einem Gang zur Frühmesse hörte er einen Kanalarbeiter hinter sich sagen: »Däm hen se 's vejelätte Mändele g'numme.« Es dauerte lange genug, bis Pius XI. Ehrhard die volle Genugtuung verschaffte und ihn wieder »Prälat« nannte.

Endlich wurde Ehrhard doch Rektor der Universität Straßburg für das Studienjahr 1911/12. Die Wogen der Erregung hatten sich also geglättet, und man hatte nun endlich doch begriffen, daß sein mannhaftes Auftreten trotz der Loyalitätserklärung die gewünschte Fernwirkung ausgeübt hatte, und insofern war seine Wahl auch eine öffentliche Genugtuung für die Brüskierung durch die Universität von 1909. Die Anerkennungen und Ehrungen seiner hohen Gelehrsamkeit kamen ja jetzt ohnehin von allen Seiten. Genannt seien nur seine Ernennungen zum Ehrendoktor der Universitäten Breslau, Oslo und St. Andrew in Schottland, die gerade in sein Rektoratsjahr fielen und ihm auf den Reisen zu diesen Universitäten recht interessante Einblicke in die Unterschiedlichkeit des Geistes einer so uralten Einrichtung wie der Universität in den einzelnen Ländern gewährten. 1912 wurde er auch zum philosophischen Doktor der Universität Athen ernannt, und sein Bischof ernannte ihn zum Ehrendomherrn der Strassburger Kathedrale.

Aber dieser kleine letzte Sturm, den er in seinem öffentlichen Leben zu bestehen hatte, sollte bald gänzlich zurücktreten hinter dem schweren allgemeinen Schicksal, das mit dem Weltkriege heraufzog und das schließlich für Ehrhard noch einen besonders schweren Schlag mit sich brachte, den Verlust seiner Heimat.

VII. DER VERLUST DER HEIMAT

Durch die zweite Krise seiner äußeren Wirksamkeit war Ehrhard, nun schon gewohnt an Schicksalsschläge, mit erhobenem Haupt hindurchgeschritten. Der Sturm hatte sich bald gelegt, und hernach stand er in Straßburg auf der Höhe seiner Lehrtätigkeit. Als der Weltkrieg ausbrach, war er wie die meisten Deutschen vom sicheren Siege und guten Recht Deutschlands überzeugt und trat mit 94 andern deutschen Hochschullehrern für die Ehre der deutschen Armee gegen die Greuelmeldungen aus Belgien ein. Allein, je mehr sich der Krieg hinzog, um so deutlicher sah er, daß ein reiner Siegfriede nicht zu erreichen war, und daß gerade der Streit um das Elsaß, dem Frankreich die »Befreiung« versprach, zur Verlängerung des Krieges führen werde.

Als 1918 in der Denkschrift von Schwarz der Vorschlag gemacht wurde, die Reichslande an Preußen anzuschließen, tauchte auch die Idee auf, sie dem Königreich Bayern anzugliedern. Ehrhard hat diesen Plan begeistert aufgegriffen und in einer Rede über die Zukunft der Reichslande vertreten. Er hatte erkannt, daß die meisten Schwierigkeiten seit 1871, die die endgültige Gewinnung der Elsässer für das Reich verhindert hatten, durch eine unrichtige Behandlung der Reichslande gleich nach 1871 und besonders durch landfremde Verwaltungsbeamte verschuldet waren, und erhoffte von den Bayern ein besseres Verständnis für die süddeutsche Eigenart seiner Heimat.

Allein, es war damals schon für innerdeutsche Maßnahmen zur endgültigen Lösung der elsässischen Frage zu spät. Die Niederlage von 1918 warf die Frage wiederum ganz neu auf, und als die Franzosen in das wieder einmal reunierte Elsaß einzogen, mußten er und viele seiner Freunde, die die Zugehörigkeit des alemannischen Elsässerstammes wenigstens zur deutschen Kultur für selbst-

verständlich gehalten hatten, mit Staunen und Bitterkeit sehen, wie viele Elsässer den Franzosen als Befreiern zujubelten.
Und nun kam bald nach der Ausweisung der reichsdeutschen Verwaltungsbeamten auch für viele einzelne Elsässer die persönliche Frage, ob sie für Frankreich oder Deutschland optieren sollten. Die elsässischen Professoren der Straßburger theologischen Fakultät wurden 1919 von der französischen Schulverwaltung übernommen, aber Ehrhard galt so sehr als Vertreter des deutschen Geistes, daß er die schwerste Bitternis seiner ganzen Lehrtätigkeit erleben mußte; Studenten wollten vor seinem Haus demonstrieren. Und nun begriff er, wie man endlich erst angesichts der unwiderlegbaren Tatsachen realisiert, was man längst schon wußte und nicht wahr haben wollte, daß er nicht mehr im Elsaß bleiben konnte. Auch den Bemühungen des ihm so treu gebliebenen alten Freundes Eugen Müller, der sich damals auch seiner bisherigen weltlichen Kollegen trotz großer schmerzlicher Erfahrungen »in so hochherziger Weise« annahm (wie diese ihm bei seinem Abschied dankend bezeugten), sollte es nicht gelingen, das Verhängnis von ihm abzuhalten. Sein Bekenntnis zu Deutschland sollte für ihn tatsächlich den Verlust der innigstgeliebten elsässischen Heimat bedeuten. Nur eines wurde erreicht, daß sich dieser Verlust nicht in der harten Weise einer Ausweisung vollzog.
Der Gang über die Kehler Brücke am 19. Dezember 1918 stand für immer unvergeßlich vor seinem Auge. Bis zuletzt sah er auf den Münsterturm. Im Münster hatte er seine schönsten Predigten gehalten, er war Ehrendomherr des Münsters und befreundet mit dem Dombaumeister Knauth durch die Sorge, ob das Wunderwerk aus Steinfiligran über dem mächtigen Fassadenblock trotz vieler Risse und Sprünge als unvergleichliches ragendes Wahrzeichen dem Elsaß erhalten werden könne — und nun wußte er nicht, ob und wann er wieder zu ihm zurückkehren werde.
Er hatte die Schwester Elisa und sein Heim zurücklassen müssen, da er mit 56 Jahren einer völlig ungewissen Zukunft entgegenging. War doch nicht einmal gewiß, ob man ihm das Wartegeld als Hochschullehrer bezahlen würde. Wohin sich wenden? Nach Freiburg, Würzburg oder München? Da erinnerte er sich, daß Sebastian Merkle ihm einmal gesagt hatte, er wäre glücklich, wenn er ihm einen ganz großen Dienst erweisen könnte. So fuhr er nach

Würzburg und kam spät abends mit einem kleinen Koffer in Merkles Heim hoch über der Stadt an. Für drei Monate genoß er nun Merkles großherzige Gastfreundschaft.

Nun mußte die delikate Frage erörtert werden, wie der berühmte Ordinarius für Kirchengeschichte ohne Lehrstuhl wieder ein Wirkungsfeld erhalten könne. Merkle fand sich bereit, den Würzburger Lehrstuhl zu teilen, sodaß Ehrhard die altchristliche Zeit übernommen hätte und Merkle die Neuzeit, aber der sozialdemokratische bayrische Kultusminister war nicht damit einverstanden. Da schien sich durch die Erkrankung des Münchener Ordinarius Knöpfler wenigstens eine Vertretung zu bieten. Ehrhard übersiedelte nach München und fühlte sich dort in einer ganz einfachen Pension in der Landwehrstraße recht wohl, so daß sie für immer sein Münchener Absteigequartier blieb. Aber auch hier wollte man keine Entscheidungen treffen, und diesmal in Rücksicht auf den Nachfolger Knöpflers, der schon in Aussicht genommen war. So sollte sich diese Frage erst im Spätjahr 1919 regeln, als unerwartet Schrörs' Schüler und Nachfolger in Bonn, Joseph Greving, starb. Ehrhards Berufung durch die Fakultät erfolgte rasch und einhellig, allein nun machte der Kardinal von Köln Bedenken geltend, und so wurde er erst am 29. Dezember 1919 vom preußischen Kultusminister ernannt. Mit der Nachfolge Grevings übernahm er auch die Herausgeberschaft des Corpus Catholicorum, die kritische Ausgabe wichtiger Werke der katholischen Schriftsteller der Reformationszeit.

Nur ein langes Jahr hatte die Ungewißheit gedauert, aber sie war doch eine ernste Prüfungszeit gewesen. Wie schwer das Schicksal der vertriebenen Elsaß-Lothringer im Reich war, wo die allgemeine Wohnungsnot und Lebensmittelknappheit schon die Ansässigen hart genug traf, hat er am eigenen Leibe erfahren, und so gründete er einen Hilfsverein für sie, wobei ihm insbesondere Kardinal *Faulhaber*, der ehemalige Straßburger Kollege, mit Rat und Tat zur Seite stand.

Aber schlimmer als die äußere Not war für viele das Heimweh und die geistige Not. Manche, darunter auch gar nicht aus dem Elsaß stammende Verwaltungsbeamte wie der hervorragende Archivar Wolfram von Metz und Straßburg, die ihr ganzes Leben für die Erforschung und Pflege des elsässischen Geisteslebens gewid-

met hatten, konnten nicht glauben, daß nun auch Deutschlands geistige Sendung im Elsaß erloschen sei. Aus dieser Not entstand das »Wissenschaftliche Institut der Elsaß-Lothringer« im Reich, das später der Universität Frankfurt am Main angegliedert wurde, und an dessen Gründung auch Ehrhard beteiligt war. Er, der wissenschaftliche Organisator, hat Pläne für Themen ausgearbeitet, die besonders dringlich zu behandeln waren, und auch selber Vorträge in elsässischen Hilfsvereinen gehalten.

Einer davon aus dem Wintersemester 1920/21 in Bonn muß besonders erwähnt werden, weil er den großen Kirchenhistoriker auch als Meister der Profangeschichte zeigt. Er behandelt die erste Zeit des Reichslandes nach 1871, jene kritische Phase, in der sich der Übergang von der Besetzung zu einer gelenkten Selbstverwaltung vollziehen sollte. Sehr eindringlich sind den diktatorischen Auffassungen und Entscheidungen Bismarcks die Einwendungen Windthorsts entgegengestellt, die aus weitsichtigem Verständnis für die Lage ein selbständiges Eigenleben der Reichslande forderten. Der Vortrag wirkt wie ein Dialog der beiden Staatsmänner über das richtige Verfahren für die endgültige Gewinnung Elsaß-Lothringens für das Reich. Wenn man bei der Schilderung eines so wichtigen Stücks großer Geschichtsentscheidungen nach einer Absicht des Darstellers fragen darf, so war es Ehrhard zunächst zweifellos darum zu tun, zu erklären, wie es überhaupt zu dem Paradox kommen konnte, daß ein deutscher Stamm, wie er nun selber es so schmerzlich erlebt hatte, sich in so weiten Kreisen vom Reich abwandte, aber dann war der Vortrag auch wohl als eine Warnung an Frankreich gedacht, nicht dieselben Fehler einer zentralistischen Verwaltung im Elsaß zu begehen und ihm sein stammesgemäßes Eigenleben zu belassen.

Mit Sorge und inniger Anteilnahme verfolgte er die weiteren Schicksale seiner Heimat aus der Ferne und insbesondere die der zurückgebliebenen Familienglieder. Seine Schwester Elisa war ihm nicht in die ungewisse Zukunft des Ausgewiesenen gefolgt, und als die Aussicht schwand, dem Bruder in ein neues Heim in Bonn folgen zu können, gab sie endlich einer schon langjährigen Werbung nach und heiratete den Mühlenbesitzer Sigwalt. Der Bruder sorgte sich weiter um sie, wie sie sich in den großen Landhaushalt fügen werde. Aber schon 1925 kam das erschütternde

Ende. Der Müller ging vom Frühstückstisch hinweg nur zu einem kurzen Gang in die Mühle, und 5 Minuten später meldete die entsetzte Magd, daß er von der Transmission erfaßt und völlig zerschmettert worden sei. Frau Sigwalt hat sich von diesem Schlag nie mehr erholt. Zweifellos stand die Lähmung der motorischen Nerven, an der sie bis zu ihrem Tode litt, im Zusammenhang mit diesem seelischen Trauma. Für die rührende Sorge, mit der der Bruder die wieder in sein Haus Zurückgekehrte umgab, gibt es Hunderte von Zeugnissen in den Briefen der Freunde, vor allem aber die erschütternden Briefe Ehrhards an seine Wiener Freundin Fanny Faber, die die ganze Leidensgeschichte der Schwester und die immer neuen Versuche zu ihrer Heilung schildern. Sicher war die Diagnose des Bonner Internisten Schultz richtig: morbus Parkinsonii, der erklärte: wir kennen die Krankheit, aber wir können sie nicht heilen. Gottergeben hat Ehrhard das schwere Kreuz der Schwester und sein eigenes mit ihr getragen, schon zufrieden, sie wieder in seinem Heim zu haben. Nach ihrem Tode ließ er sie im Friedhof des Heimatdorfes Ergersheim bestatten in der Hoffnung, dort einst neben ihr ruhen zu können.

VIII. DIE ERNTE DER LEBENSARBEIT

Es wäre psychologisch ganz verkehrt, Ehrhard als einen Asketen im eigentlichen Sinn aufzufassen. Asket ist nur ein Willensmensch, für den die Selbstheiligung unter dem Einsatz seiner ganzen Willenskraft der eigentliche und einzige Lebensinhalt ist. Ehrhard war ein Gemütsmensch, aber er hatte einen Lebensinhalt, seine Forschungsarbeit, die ihm mit der Strenge unbedingter Selbstherrlichkeit Opfer über Opfer und ein äußerlich wahrlich auch asketisches Leben diktierte. Nichts ist im Leben umsonst, und wenn ein ganz großes Werk gedeihen soll, müssen ihm immer neue große Opfer gebracht werden. Und so steht der ganze Lebensabend des Meisters unter dem Zeichen einer heroischen Pflichterfüllung im Dienst seines Forschungswerks.

Das erste große Opfer, das er der Ernte seiner Lebensarbeit bringen mußte, war schon der Entschluß, nach Bonn zu gehen, nachdem er nun endlich wieder eine Professur hatte. Zum letztenmal bäumte sich der Gemütsmensch in ihm auf und revoltierte dagegen, sich in eine Situation zu begeben, in der er sich nicht wohl fühlen konnte. Er schrieb einen jener großen Briefe, in denen er sich seinen Zorn vom Herzen herunterzuschreiben pflegte, die aber nicht abgeschickt wurden und so glücklicherweise in seinem eigenen Archiv erhalten sind. Immer noch lebte Schrörs, sein alter Gegner, zwar schon zurückgetreten vom Lehramt, aber immer noch diktatorisch sich in die Fakultätsangelegenheiten einmischend. So hatte er dem eigenen Schüler und Nachfolger das Leben verbittert, und Ehrhard mußte fürchten, daß es ihm nicht besser gehen werde. Wir setzen nur einen nicht ganz fertiggewordenen Satz aus diesem Briefentwurf hierher, weil er das wichtigste Selbstzeugnis Ehrhards für unsere Auffassung von seinem Charakter ist: »Ich bin viel zu viel Gemütsmensch, um den miserablen persönlichen Kleinkrieg mit Nadelstichen ertragen zu können ohne

Gefährdung meiner Gesundheit und meiner seelischen Verfassung.«

Der Brief wurde nicht abgeschickt, das Opfer wurde gebracht, denn es lockte vor allem eine ausgezeichnete Arbeitsgelegenheit, die systematisch aufgestellte Bonner Universitätsbibliothek.

Im Sommer 1920 zog also Ehrhard nach Bonn in die Bachstraße in eines jener typischen Bonner Rentnerhäuser, die alle schmalbrüstig nebeneinander in der Straße stehen mit winzigen Vorgärtchen und Hintergärtchen, die schon gebaut waren, als man noch keine richtigen Gartensiedlungen anlegen konnte. Einige Jahre später war er wieder vereint mit seiner geliebten Schwester Elisa, aber statt daß sie ihm nun wieder das gepflegte Heim bieten und ihm großzügig wie in Straßburg den Haushalt führen konnte, war ihr jammervolles Leiden das letzte schwere Kreuz Albert Ehrhards. Die Lähmung fast des ganzen motorischen Nervensystems war zweifellos psychogen infolge des furchtbaren Schocks beim Tode ihres Mannes. Keiner der vielen Freundesbriefe aus dieser Zeit schließt ohne einen Gruß an die leidende Schwester, und immer wieder werden neue Vorschläge zu anderen Kuren gemacht. Einer der sehr bekannten Freunde hatte den damals plötzlich zu großem Ruf gekommenen Zeileis entdeckt und insistierte förmlich, es doch dort zu versuchen.

Nun hatte er also wieder ein Heim, aber es lag doch von seinem gewohnten Freundeskreise aus gesehen sehr hoch im Norden. Bald fand sich auch hier der stetige engere Kreis der Vertrauten, der Begleiter seiner wöchentlichen Spaziergänge, vor allem ins Siebengebirge, das immerhin mit seinem Blick über den Rhein eine schwache Erinnerung an die Vogesen bot. Zu diesen engeren Freunden gehörte der Elsässer Dr. Josef Froberger, eine alte elsässische Bekanntschaft, Dr. Karl Höber, damals Chefredakteur der Kölnischen Volkszeitung, Professor Burghardsmeyer, Pfarrer Diefenbach von St. Pantaleon in Köln, der Musikfreund, bei dem Ehrhard die hohen Kirchenfeste verbrachte, und der aus dem Elsaß stammende, tüchtige junge Chemiker an der Universität, Professor Dr. Wizinger.

Zu allem Unglück lag damals in Bonn auch noch die französische Besatzung, aber von dieser Seite machte man ihm vorläufig keine

Schwierigkeiten, falls er sich nicht als »lästiger Beamter« benehme.

Und dann begann wieder die Arbeit. Im Wintersemester fing der große Zyklus der Kirchengeschichtsvorlesung an, die im Auditorium maximum gehalten werden mußte, damals noch im alten an der Konviktstraße, das gleich an die langgestreckte Bibliothek anschloß, Ehrhards eigentlichem Aufenthaltsort. Man kann sich vielleicht eher von seiner Arbeitsleistung einen Begriff machen, wenn man hört, daß er sich meistens über Mittag, wenn die Bibliothek geschlossen wurde, mit einschließen ließ, um ungestört bis fünf Uhr abends weiterarbeiten zu können, und dann erst zum Mittag = Abendessen nach Hause ging, um dann bis 12 Uhr und länger weiterzuarbeiten. Ein Zeuge, an dessen historischer Glaubwürdigkeit nicht zu zweifeln ist, versichert, das eine Mal wenigstens, als er es sah, habe dieses Mittagessen aus einem Teller Suppe mit zwei hineingeschnittenen Heringen bestanden, und Ehrhard habe ernsthaft versichert, daß dies gut für die geistige Arbeit sei. Im übrigen liebte Ehrhard sehr ein gutes Essen und vor allem eine gute Zigarre; er konnte auch nach ganz besonders anstrengenden Arbeitszeiten schon einmal die Nacht und den Tag durchschlafen.

Mittlerweile kam der sechzigste Geburtstag heran. Albert Königer, der Kirchenrechtler, sorgte für die Festgabe, die als ein stattlicher Band rechtzeitig unter dem Titel »Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur« erschien und ein mächtiges Bekenntnis der wissenschaftlichen Freunde von Adam bis Zehentbauer darstellte.

Und dasselbe Jahr brachte eine andere große Genugtuung für ihn. Am 6. Februar 1922 war Achille Ratti, der einstige Präfekt der Ambrosiana und Erzbischof von Mailand, als Pius XI. zum Papste gewählt worden. Ehrhard sandte dem zur höchsten Würde erhobenen Gelehrten seine Glückwünsche und erlebte nochmals mit dem Wechsel des Pontifikats einen auch ihn betreffenden Umschwung der Kirchenpolitik. Papst Pius nannte ihn wieder Prälat. Der Kardinalstaatssekretär Gasparri dankte für das Glückwunschschreiben, und Kardinal Schulte von Köln, sein neuer Ordinarius, teilte ihm freudig bewegt das Schreiben mit: »Der Heilige Vater hat in der großen aufrichtigen Verehrung, die er Ihnen zollt, sich auf die

durch Ihr Telegramm gegebene Gelegenheit gefreut, eine schmerzliche Wunde mit zartem Takt zu schließen. Es ist mir eine Freude, wie ich lange keine tiefer empfunden habe, der Vermittler der Botschaft sein zu dürfen, die in den weitesten Kreisen dem Ihnen so besonders wohlgeneigten Heiligen Vater neue Sympathien gewinnen wird.«

Es gibt ein untrügliches Anzeichen dafür, wie tief Ehrhard diese Genugtuung und Ehrung bewegte: er las nochmals im Wintersemester 1922/23 seine Dogmengeschichte. Jetzt hoffte er, daß die Zeit gekommen war, den höchsten Traum seines Lebens doch noch in einer günstigen Atmosphäre zu verwirklichen. Aber der Konflikt zwischen dem Lebensberuf und der Last der Forschungsarbeit hatte sich nun schon voll ausgewirkt und verlangte das bitterste Opfer. Hinter der ernsten Pflicht der Durchführung des Überlieferungswerks, die ihm niemand abnehmen und bei der ihm niemand helfen konnte, mußte selbst die volle Ausführung des Wichtigsten, was er zu sagen hatte, zurücktreten. In der Vorlesung kam er wieder nur bis Origenes. Er konnte sich nicht freimachen für den immensen Arbeitsaufwand, den bei seiner Gewissenhaftigkeit die Vollendung der Dogmengeschichte gefordert hätte. Hat er doch allein für die neue Zusammenstellung der Quellen der Gnosis nochmals 1930 ein ganzes Jahr aufgewendet.

In diesem Konflikt bot sich nun ein Ausweg, wenigstens die entscheidenden Resultate seiner Grundanschauung einer größeren Öffentlichkeit vorzulegen. Im Oktober 1922 wurde er von der »Gesellschaft für christliche Kultur« in Luzern zu Vorträgen eingeladen, die er dazu benutzte, die beiden Grundfragen der Dogmengeschichte, Hellenisierung und Romanisierung des Christentums oder Verchristlichung des Hellenismus und Romanismus zu behandeln. Es dauerte freilich noch bis 1926, bis die sorgfältig ausgearbeiteten Vorträge im Druck erschienen. Sie sind das erste öffentliche Zeugnis seiner dogmengeschichtlichen Grundauffassung und darum immer noch sehr bedeutsam für die Beurteilung seines Plans, eine gültige Widerlegung der falschen Thesen Adolf Harnacks und Rudolf Sohms zu leisten.

Der ständige Konflikt zwischen den beiden Arbeitsgebieten ließ nun den Entschluß reifen, wieder ein großes Opfer zu bringen und schon vorzeitig vom geliebten Lehramt zurückzutreten, um

sich ganz der Bergung der Lebensarbeit widmen zu können. Damals war die Altersgrenze für Hochschullehrer in Preußen 65 Jahre. In seinem 64. bat er mit einem Brief vom 11. Dezember 1926 den Kultusminister Becker um die Emeritierung.

Die Abschiedsvorlesung Ende Februar 1927 im Auditorium maximum gestaltete sich zu einer erhebenden akademischen Feierstunde. Der Kardinal von Köln hatte ihm in einem herzlichen Briefe gedankt für die Mühen der siebenjährigen Bonner Lehrtätigkeit und die Begeisterung für die Kirche, die Ehrhard in die Herzen der jungen Kölner Theologen gepflanzt habe. Er hatte seiner Freude Ausdruck verliehen, daß Ehrhard die Wohnung in Bonn beibehalte und so immer zu Beratungen in Studienfragen nahe sei. Der Rektor der Universität dankte dem Lehrer und wissenschaftlichen Organisator, der Dekan der theologischen Fakultät bedauerte deren Verlust durch seinen Rücktritt und sprach den Dank der zahlreichen Hörerschaft aus.

Der Meister saß ergriffen vom Abschied von einer 48jährigen Lehrtätigkeit an fünf Universitäten im kleinen Professorenzimmer, in dem sich auch noch Wilhelm Neuß, sein Nachfolger, Karl Höber, sein erster, und der Verfasser, sein zweiter Biograph, eingefunden hatten. Um seine Ergriffenheit zu verbergen, scherzte er: »Der Historiker reift langsam, aber mit 64 Jahren muß die Reife eingetreten sein, sonst kommt sie nicht mehr.« Damals glaubte ich ihm den Scherz, selber im Ringen um einen umfänglichen geschichtsphilosophischen Stoff begriffen, heute weiß ich, daß der große Historiker geboren wird. Das weite Herz und der gesunde Menschenverstand machen den Historiker, und er kann selber nur den immensen Fleiß dazutun. Das weite Herz, das mit dem geliebten Gegenstand mitlebt, so nahe wie ein Dichter mit seinen Gestalten lebt, und der gesunde Menschenverstand, der alles Menschlich-Allzumenschliche von innen her versteht, auch dort, wo es längst keine Zeugnisse mehr gibt. Dann erst kommt die Reife der handwerkerlichen Sicherheit und der feste Griff nach den Quellen für das, was als das zu Erwartende sich meistens auch findet. Zuerst muß man wissen, was man zu suchen hat, wenn man etwas finden will. Ehrhard hat schon als 30jähriger in Würzburg den ganzen Aufbau seiner Kirchen- und Dogmenge-

schichte entworfen, weil ihm damals schon die innern Lebenskräfte der Zeiten klar vor Augen standen.

Als er im überfüllten Hörsaal, in dem Chargierte der katholischen Verbindungen mit ihren Fahnen aufmarschiert waren, seine letzte Vorlesung hielt, gab er in einer Stunde eine Zusammenschau des Mittelalters, wie sie nur dem möglich ist, der eine Periode menschlich und philosophisch gänzlich durchschaut hat, und daneben noch eine Lösung der vielumstrittenen Frage nach der wahren Bedeutung der Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII., die die strenge Akribie des Einzelforschers und die überlegene Klugheit eines Mannes vereinte, der selber in kirchengeschichtlichen Streitfragen gestanden hatte. Beim Heimgang gestand er Karl Höber, er müsse 90 Jahre alt werden, wenn er seine sechs großen Arbeitspläne noch durchführen solle. Und Höber zögerte in Anbetracht der kräftigen Konstitution und unverwüstlichen Gesundheit des Freundes nicht, ihm das Patriarchenalter Rankes zu verheißen.

Wir wissen nun leider, daß es statt 26 Jahre nur mehr 14 geworden sind, und können darum auch die Frage nicht umgehen, ob es klug war, sich so viel vorzunehmen. Die Entscheidung müßte sich auf eine äußerst schwierige Untersuchung stützen, wie weit Ehrhard am Anfang der völlig freien Arbeitszeit schon den Arbeitsaufwand für das Überlieferungswerk überblicken konnte. Aus freilich nur ganz bescheidenen ähnlichen Erfahrungen möchten wir annehmen, daß er sich immer noch über den nötigen Zeitaufwand täuschte. Bei den vielen Tausenden von Einzelheiten, die er festzustellen hatte, mußte sich immer wieder jenes vertrakte Sichsperren des Stoffes einstellen, bei dem man für Nebensächlichkeiten kostbarste Zeit aufwenden muß. Eine Briefstelle Ehrhards, die wir im Anhang abdrucken, bestätigt diese Vermutung.

Es mag grotesk undankbar erscheinen, daß der Biograph überhaupt erörtert, ob der Riesenfleiß Ehrhards nicht doch noch besser hätte angewendet werden können, wenn er anders über seine Zeit disponiert hätte, die er ja noch nicht überblicken konnte. Allein, darum geht es nicht, es geht um seinen Nachlaß und seine Nachwirkung, die eine ernste Sorge der deutschen Wissenschaft sein müssen. Wir sind Ehrhard werktätigen Dank schuldig und müssen versuchen, seinen Arbeitsplan so gut als möglich doch noch zu

verwirklichen. Und darum müssen wir hier schon über ihn zur Klarheit kommen.

Die 14 letzten Arbeitsjahre haben ja wirklich dank der unverwüstlichen Gesundheit des Meisters einen erstaunlichen Ertrag gebracht. Es ist sehr schwer, die Leistung seines Überlieferungswerks vor Nichtfachleuten darzulegen. Zweitausend Seiten sind noch durch ihn selbst zum Druck gebracht worden, zweitausend liegen druckfertig vor. Dreißig Bände Vorarbeiten dazu stehen im Nachlaß. Tausend Seiten umfaßt das, was er einer größeren, durch die Bonner Buchgemeinde sogar sehr großen Leseröffentlichkeit vorgelegt hat. Das ist schon sehr viel gegenüber den ungefähr 3000 Seiten, esoterische und exoterische Texte ineinander gerechnet, die er in den ersten 48 Jahren veröffentlicht hat. Und mindestens nochmals 3000 liegen im Nachlaß so gut wie druckfertig vor. So stehen 4000 Seiten Überlieferungswerk gegen 7000 Seiten Veröffentlichungen und Vorlesungen, und das ergibt, alleräußerlichst gesehen, schon eine Leistung, die an die mittelalterlichen Summenmeister heranreicht.

So schwer es auch ist, dem Nichthistoriker auch nur eine Ahnung zu verschaffen von dem, was das Überlieferungswerk bedeutet, so muß es doch hier versucht werden. 40 Jahre Forschungsarbeit, die letztlich doch noch mehr als die äußeren Kämpfe um die historische Theologie sein Lebensschicksal bestimmt und in tragischer Weise die unmittelbare Auswirkung seiner Sendung gehemmt haben, gehören wahrlich zu seiner Lebensgeschichte und sind selber ein wichtiges Stück deutscher Geisteswissenschaft und Geistesgeschichte. Wieder kann man fragen, ob es notwendig und vordringlich war, daß seine Riesenkraft gerade an diesem entlegenen Stoff angesetzt wurde, und ob er nicht doch besser etwa in der Anthropologie der Väterzeit, die heute vielleicht das wichtigste Anliegen der Theologen und Philosophen ist, und mit der er so bedeutsam begonnen hat, fortgefahren wäre, ob er nicht besser mit der Edition Ulrichs von Straßburg die Scholastik- und Mystikforschung endlich auf jene Höhe gebracht hätte, auf der eine auch für die Gegenwart fruchtbare Auswertung dieser ganzen Schaffensperiode erst möglich sein wird, und ob er nicht doch besser eine ausführliche Kirchengeschichte der Neuzeit in seine Gesamtan-

schauung der Kirchengeschichte hineingestellt hätte, wozu ja auch ein sehr beachtlicher Anfang gemacht ist.

Aber wir müssen gestehen, daß diese drei wichtigsten Aufgaben doch nicht recht seinem Ingenium angemessen gewesen wären, und daß darum auch sein Hängenbleiben an der so entlegenen Aufgabe der byzantinischen Hagiographie doch kein Zufall gewesen ist. Das war die Aufgabe, wo er mit beiden Händen zugreifen konnte, die seinem Ingenium völlig angemessen war, und so müssen wir es auch als Fügung betrachten, daß ihn seine Begabung und die seiner Begabung entsprechende Ausbildung zu diesem weitaus schwierigeren Thema trieb. Damit ist allerdings schon eine stillschweigende Vorraussetzung gemacht, daß in Wirklichkeit sein eigentlicher Lebensberuf doch nicht unter der Forschungsarbeit gelitten hat, daß die kirchen- und dogmengeschichtliche Gesamtanschauung in ihrer geschichtsphilosophischen Größe fertig feststeht und es nur noch des Fleißes der Nachfolger bedarf, sie aus dem Nachlaß in voller Breite zu dokumentieren. Wir rühren damit an das innerste Geheimnis seiner schaffenden Lebenskraft. Steht die göttliche Fügung nicht über allen letzten Entscheidungen eines Lebens, weil auch Begabung Begnadung ist, und ist die Auswirkung, die ihr förmlich instinktiv erwächst, nicht tiefer als das bewußte Schalten und Walten mit der eigenen Arbeitskraft, geleitet von einer gütigen Vorsehung?

Als Ehrhard nach Wien ging, da mußte er ja glauben, die Berufung in die österreichische Monarchie, die so beträchtliche Teile der unierten Ostkirche umfaßte, bestätige seine besondere Sendung für die byzantinischen Studien durch den Dienst für die Wiedervereinigung der Kirchen. Mehr als vierzig Jahre sind seitdem dahingegangen, und die äußeren Umstände haben ihn und Österreich scheinbar weit von diesem Ziele abgeführt. Aber wer weiß, wann eine gemeinsame Arbeit an der byzantinischen Kirchen- und Geistesgeschichte eine günstige Voraussetzung für das Zusammenleben und das Zusammenbeten der getrennten Kirchen wird?

Als er das Überlieferungswerk anfing, war ein klares Ziel gestellt, das alle Kirchen in gleicher Weise anging, die Neuherausgabe der vorkonstantinischen echten Martyrerakten, der Hauptzeugnisse für das heroische Leben der alten Christenheit. Die erste Darstel-

lung der byzantinischen Theologie und mit ihr der Hagiographie zeigte ihn schon als Historiker großen Formats, der einen gewaltigen Stoff zu überblicken vermag und doch keine Einzelheit übersieht, da jede wichtig werden kann. Zur inneren Bewältigung der ungeordneten Überlieferungsmassen schlug er sofort den richtigen Weg ein, den der Klassifikation der verschiedenen Arten der Martyrerakten und Heiligenlegenden. Nur die erste Klasse, die echten Martyrerakten der Verfolgungszeit, war zur Herausgabe bestimmt, aber um sie endgültig zu vervollständigen, mußten alle andern Texte geordnet und durchgearbeitet werden. Die zweite Klasse waren die apokryphen Apostelgeschichten, die in gnostische und katholische zerfallen, und eine dritte Umarbeitungen heidnischer Mythen und Legenden, die nur durch die höhere Kritik ausgeschieden werden konnten. Die vierte weitaus umfangreichste Klasse waren die unechten Martyrerakten, Überarbeitungen echter, Ausarbeitungen älterer Nachrichten und reine Erfindungen, deren Entstehungszeit, Quellenverhältnisse und Glaubwürdigkeit noch in volles Dunkel gehüllt war. Die fünfte Klasse waren die liturgischen Legendensammlungen seit Symeon Metaphrastes (um 950), die die alten Legenden verdrängt hatten, für die schließlich weitaus die meiste Arbeit aufgewendet und wieder ein eigenes Klassifikationsprinzip gefunden werden mußte, dessen Entdeckung wir für den Kern der endgültigen Forscherleistung halten. Günstiger lagen die Dinge für die sechste Klasse, die Heiligenlegenden, hauptsächlich Mönchsleben und Bischofsbiographien, die eher zeitlich festzulegen und nach Verfassern und Zeitabschnitten leicht zu gliedern waren.

Das war also der erste Durchblick durch diesen Mischwald, wobei zunächst einmal die Baumarten festgestellt werden konnten, aber nicht mehr. Die Mühe begann erst mit der Sichtung der Menologien, der Heiligenlegenden nach der Monatseinteilung. Man muß sich zuerst den Unterschied unseres westlichen Kirchenjahres und unserer Heiligenlegende gegenüber den östlichen Liturgien klar machen, um überhaupt einen Begriff von dem massenhaften Kulturgut zu bekommen, das zu sichten war. Auch wir haben ein Heiligenjahr in unserer römischen Liturgie, die Meßtexte für die Heiligentage, das bezeichnenderweise durch eine zweite Sammlung von Meßtexten für die in den verschiedenen Diözesen verehrten

Heiligen ergänzt wird. Daneben stehen kurze Heiligenlegenden im Brevier, die vom Klerus täglich rezitiert werden und am ehesten den östlichen Menologien entsprechen. Dann haben wir die Sammlung der »Legenda aurea« aus dem späten XIII. Jahrhundert mit ihren verschiedenen Vorläufern, die von allergrößtem Einfluß auf unsere Ikonographie und die ganze abendländische Kunst gewesen ist, aber nur eine private Sammlung war, nicht eine liturgische, offiziell in das Kirchengebet aufgenommene. Bis zu unserm Bildersturm in der Reformation hat sie einen außerordentlichen Einfluß auch auf die Volksfrömmigkeit gehabt. Mit der Verwerfung der Heiligenverehrung wurde dies wesentliche Volksbildungsmittel sehr stark zurückgedrängt, und die Gegenbemühungen des Petrus Canisius und Surius brachten zunächst nur gelehrte lateinische Sammlungen zustande. Erst P. Kochem gelang es mit seiner volkstümlichen Legende wieder, die tägliche Lesung — und das heißt ja »Legende« — zu erreichen. Die älteren unter uns werden sich noch an die Winterabende erinnern, aus denen sie unauslöschliche Eindrücke mitsamt der ausdrücklichen Nutzanwendung ins Leben mitgenommen haben. Die östliche Kirche hatte ihren Bildersturm schon unter den syrischen Kaisern (717—807), und er dauerte über hundert Jahre von 725 bis zum endgültigen Frieden 843, der heute noch als Fest der Orthodoxie gefeiert wird. Er war der Versuch des syrischen Puritanismus auf dem Kaiserthron, die griechische Volksfrömmigkeit und den Einfluß des Klerus und der Mönche zurückzudrängen. Die Bilderfreunde kämpften für die Ikonen mit dem Martyrium, aber auch schon 726 mit einem Aufstand, bei dem ihre Flotte vor Konstantinopel durch das griechische Feuer verbrannt wurde, wie kurz vorher eine islamische. Als der byzantinische Staat zuerst unter Irene und dann endgültig unter dem brutalen Reichskanzler Bardas seinen vergeblichen »Kulturkampf« aufgab, begann unter den armenischen Kaisern von 867—1025 die Hochblüte der byzantinischen Heiligenverehrung und zugleich der mittelbyzantinischen Literatur und Kunst.

In diesen zwei Jahrhunderten hat das Ostreich eine Höhe der politischen, geistigen und künstlerischen Kraftentfaltung erreicht, die dem Durchschnittsgebildeten längst nicht eindringlich genug bewußt ist, die von sehr großer Bedeutung auch für unsere abend-

ländische Kulturentwicklung und von schlechterdings entscheidender für die der Slaven gewesen ist, die damals von Byzanz in die Kulturwelt eingeführt wurden. Nun gab es eine echte byzantinische Renaissance der antiken Literatur und Kunst, bei der allerdings die Blüte des Städtewesens infolge der Unterdrückung der Munizipalfreiheit seit 912 fehlte. Von da an erst sind das Ostreich und das neue Westreich Karls des Großen verschiedene Wege gegangen, weil sich im Osten gerade durch die furchtbare Bedrohung durch die Abbasiden und Seldschuken, die Bulgaren und Russen ein zentralistischer Staat gegen die slavische Völkerwanderung, die Fronde der Feudalherren und die Städtefreiheit erhielt, während Karls Reich sehr bald wieder in die Teilstaaten der nun sich bildenden Nationalitäten zerfiel.

Dieser Zentralismus und die bald fast gänzlich auf Byzanz beschränkte Kultur ist der entscheidende Grund für die verschiedene Kulturentwicklung des Ost- und Westreichs, nicht etwa die Kirchentrennung durch den Streit um das filioque seit 867, der ja nur das neue byzantinische Nationalbewußtsein und die auch nach dem Bilderstreit fortdauernde caesaropapistische Kirchenpolitik sichtbar machte.

Die Vorteile dieses ausgeprägten Zentralismus sind ebenso leicht zu sehen wie seine Nachteile. Durch ihn gelang eine Normalisierung der Gesetzgebung, Bildung, Literatur und Kunst, vor allem aber auch der Liturgie und des Kirchenlebens, die uns im Westen unvorstellbar ist, weil wir den entgegengesetzten Weg der Partikularisierung und Individualisierung gegangen sind. Der Byzantinismus ist freilich auch entsprechend dem gewöhnlichen Sprachgebrauch Servilismus, so viel heroische Opposition es gerade in Byzanz im Bilderstreit und auch noch hernach gegeben hat, aber in erster Linie doch positiv die prachtvoll geschlossene Durchbildung einer sehr hohen politischen, geistigen und künstlerischen Kultur. Eine ihrer wichtigsten Erscheinungen aber ist die mittelbyzantinische Liturgie und in ihr die kanonische Durchgestaltung der Heiligenlegende.

Die Schattenseite der Zentralisation ist das Fehlen des außerordentlich reichen, bunten und vielfältigen abendländischen Lebens, sofern dort namentlich durch die Stadtstaaten die Renaissance und Reformation und die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft

entstand. Das wird erst durch den Vergleich mit der byzantinischen Kultur und ihren Nachfolgerinnen, den Ostkirchen, völlig klar.
Der Zusammenhang der östlichen Heiligenlegende mit der Liturgie ist durch ihre Aufnahme in das Stundengebet gegeben. Wie nach dem beweglichen Festkalender die Evangelienperikopen eingeteilt wurden, so nach dem unbeweglichen der Heiligenfeste die Legenden, und nur so ist die immense Verbreitung der Menologien zu erklären.
Ehrhards große Forscherleistung besteht nun eben in der Klassifikation der Menologien nach dem liturgischen Zweck. Die Feststellung der ganzen Überlieferungsmasse war ja nur eine Aufgabe des Fleißes und der Gewissenhaftigkeit im Studium der Bibliothekskataloge und schließlich der Kodizes selbst. Die Reisen zur Erhebung an Ort und Stelle sind auch noch der historischen Handwerkerleistung zuzuzählen, die vor der eigentlichen Forschungsaufgabe erledigt sein mußte. Erst mit dem Überblick über den ganzen Stoff war die Gewähr gegeben, daß auch alle Arten der verschiedenen Menologien berücksichtigt waren. Vor allem mußte der echte Metaphrast, die ursprüngliche Komposition des eigentlichen Schöpfers, festgestellt werden, dann die andern Rezensionen des »verkürzten und erweiterten Metaphrasten«. Das war erst möglich, als das Kompositionsprinzip, die Reihenfolge des Festkalenders, und dieser selbst gefunden war.
Freilich nur weil dank der Zentralisation sich eine durchaus kanonische Gestaltung der Legenden vollzog, nicht die bunte Mannigfaltigkeit der westlichen Legendenschreibung einriß, konnte das echte Formprinzip der Klassifikation gefunden werden. So allein gelang es, ein anfänglich unübersehbares Schrifttum zu gliedern, die Gruppen und Abhängigkeiten festzustellen und eine relative chronologische Ordnung aufzubauen.
Was das allein schon bedeutet, kann aus folgender Überlegung deutlich werden. Die byzantinische Kunstentwicklung der Ikonenmalerei vollzog sich in der ständigen Wechselwirkung der Mosaik- und Monumentalmalerei mit der Miniatur, die in ununterbrochener Tradition von der antiken Buchillustration bis in die russische Kunst reicht. Natürlich könnten die Schulzusammenhänge auch nach kunstwissenschaftlichen Kriterien festgestellt werden. Aber nachdem nun an einer Stelle, für die Miniaturen der Menologien,

die fast ebenbürtig neben den Evangelienillustrationen stehen, jedenfalls eine Hauptmasse der Miniaturen ausmachen, die chronologische Ordnung der Kodizes gewonnen ist, ist auch ein mächtiges Hilfsmittel für die genaue Datierung dieser Kunst geschaffen, die die abendländische bis ins 13. Jahrhundert entscheidend beeinflußt hat.

So weit reicht die Leistung des ersten Teils des Überlieferungswerks, der schon fast vollständig in drei mächtigen Bänden von je 700 Seiten erschienen ist, fast noch ganz unter der eigenen Leitung Ehrhards. Sie ist aber auch eine geisteswissenschaftliche Leistung von allgemeiner Bedeutung. Ein mächtiges Stück der Kirchen- und Kulturgeschichte konnte, freilich infolge besonders günstiger Umstände, dem großen Formgesetz der Klassifikation unterworfen werden. Es entbehrt nicht der Ironie, daß zur selben Zeit, als in der deutschen Philosophie im Zusammenhang mit dem Historismus als die eigentlich historische Methode die idiographische, die das Einzelne und Einmalige erfassende im Gegensatz zur generalisierenden Methode aufgestellt wurde, eine mächtige Tat der deutschen Wissenschaft den überragenden Nachweis lieferte, wie sehr doch auch im Geschichtlichen trotz der Einmaligkeit und Freiheit auf diesem Gebiet allgemeine Formgesetze wirksam sind und mit generalisierender Klassifikation erfaßt werden müssen. Das wirft auch neues Licht auf die Entstehung und Ausbreitung großer Schriftmassen in anderen Kulturen. So hat sich Ehrhard auch darin durch die Tat als einen der Überwinder des Historismus erwiesen.

Aber nun kam erst der zweite Schritt der Legendenforschung, die Aufhellung des Bestandes der verschiedenen Texte und Legendenfassungen. Das war die philologische Aufgabe der Quellenscheidung und damit die einer neuen relativen und absoluten chronologischen Feststellung der Legendenentstehung selbst. Dieser zweite Teil des Werkes ruht fertig bei der Auftraggeberin, der Kirchenväterkommission der deutschen Akademie der Wissenschaften, und wartet auf seinen Herausgeber. Ein ungeheurer Stoff von geschichtlichen Zeugnissen für die östliche Kirchen- und Kulturgeschichte ist damit gewonnen und brauchbar gemacht worden. Es mag für Ehrhard und für Harnack, den Anreger der Arbeit, gewiß eine schmerzliche Enttäuschung gewesen sein, daß für die

vorkonstantinische Martyrerzeit sich nur wenig neue echte Zeugnisse gefunden haben. Aber die Verschiebung gegenüber der ursprünglichen Absicht, die Zahl der echten alten Martyrerakten zu vermehren, ist nicht allzuwichtig gegenüber dem Erreichten: Für mehr als ein halbes Jahrtausend ist eine feste chronologische Ordnung zusätzlicher Geschichtsquellen erschlossen, die erst die Kulturgeschichte von Byzanz, die weitaus wichtigste dieses Halbjahrtausends, in dem die arabischen Eroberer erst langsam in die Kultur hineinwuchsen, in voller Lebendigkeit auszugestalten gestattet.

Und dahinter nun kommt erst die dritte große Aufgabe, die östliche Heiligenlegende nach dieser Ordnung herauszugeben und so erst leicht zugänglich zu machen. Ob sie je erfüllt werden wird, hängt davon ab, ob die griechische, russische und die anderen slavischen Kirchen endlich jene Friedenszeit erleben werden, die sie mit ihren unzähligen Leiden und Opfern verdient haben. Aber diese dritte Aufgabe ist unentbehrlich für die Auswertung der byzantinischen Heiligenlegenden nach allen ihren Seiten, nach der religiösen durch die Ausscheidung des Legendarischen im phantastischen Sinn, der bloß novellistischen Erfindung der Lebensbilder von Heiligen, die es niemals gegeben hat, von Legenden, die den eigentlichen Sinn der echten verfälschen, dem ganzen Kirchenvolk immer heroische Vorbilder vor Augen zu halten. Dann nach der kulturhistorischen Seite für die Kenntnis einer christlichen Kultur, die überreich gewesen ist an Persönlichkeiten höchster Eigenart und eines Lebensstils, wie ihn unsere Zeit kaum mehr kennt. Nach der kunstgeschichtlichen Seite auch noch insofern, als die Ikonographie der Ikonen im eigentlichen Sinn, der gnadenspendenden, wundertätigen Heiligenbilder den literarischen Hintergrund der echt historischen und lebenswahren Heiligenleben braucht. Endlich und nicht zuletzt nach der künstlerischen Seite, sofern ja die byzantinische Heiligenlegende immer noch weiterlebt, immer noch neue Legendenschreiber begeistert, so insbesondere noch zuletzt den drittgrößten russischen Dichter nach Dostojewskij und Tolstoi: Nikolaj Leskow.

Und jetzt darf ein Wort für unsere Generation gesagt werden. Eingangs haben wir geklagt, wie tief und traurig die Kluft zwischen den Generationen in der Wissenschaft ist. Das heißt nicht, daß sie

nicht persönlich überbrückt werden könnte und daß nicht ein gesundes und fruchtbares Verhältnis hergestellt werden müßte. Ist doch der Gegensatz der Generationen und vor allem seine Überwindung das wichtigste Element des Fortschritts in der Wissenschaft, weil ein Wechsel der Methode für den einzelnen persönlich nicht möglich ist und doch unerläßlich für die wissenschaftliche Entwicklung.

Die historische Methode, gar in ihrer Übersteigerung zum Historismus, gehörte innerlich zum Zeitalter des Liberalismus. Mit dem Weltkrieg und dem Erlebnis der schweren Kulturkrise, die er mit sich brachte, trat an ihre Stelle die soziologische und kulturphilosophische Methode. Wieder ist nun der Kollektivismus als das andere Extrem Form der Geschichtsauffassung und Signatur des Zeitalters der Weltkriegsgeneration. Wie es Ehrhard möglich war, sich vom Historismus frei zu halten und gegen und doch auch mit seiner Zeit kulturphilosophisch zu denken, so müssen auch wir den Soziologismus vermeiden und die kulturphilosophische Methode kritisch anwenden.

Das wäre die sachliche Überbrückung des Gegensatzes, die allein fruchtbar ist. Damit erst wird voll sichtbar, wie sehr wir der vorangegangenen Generation Dank schuldig sind für die asketischen Leistungen, mit denen sie die Hilfsmittel für ein reicheres Kulturverständnis bereitgestellt hat. Wenn ihr die Ausarbeitung ihrer Resultate nicht mehr voll geglückt ist, so muß es unser werktätiger Dank sein, nicht a priori Geschichte zu konstruieren, sondern auf ihren Leistungen und großen Verdiensten kontinuierlich weiterzubauen.

Die Auswertung der Forschungsarbeit Ehrhards führt sofort mitten hinein in eine Kulturbetrachtung, die das schöpferische Element und den einzelnen in der Geschichte ebenso betont wie die allgemeinen Umstände, die die einmalige Einzelleistung ermöglichen.

So war es z. B. dringend notwendig, daß zuerst einmal gerade bei den Heiligenlegenden das Legendarische im historischen Sinn kritisch festgestellt wurde. Aber es lag dann für die vorige Generation nur allzu nahe, das Unechte als wertlos zu verwerfen und fast aufklärerisch nur das streng aktenmäßig Belegbare gelten zu lassen. Heute ist uns auch schon das Legendarische als Zeitdokument selber wieder von allergrößtem Wert geworden, weil wir nur so

die Menschen- und Zeitauffassung der verschiedenen Perioden gerade in ihrer vollen Eigentümlichkeit verstehen können. So mußten z. B. für die westliche Heiligenlegende eine Unmenge von falschen Datierungen der meisten Bischofssitze aufgedeckt werden, um das historisch Richtige erst einmal festzustellen, was vor allem Duchesne geleistet hat. Jetzt aber geht es darum, die große geistesgeschichtliche Bedeutung jener eigentümlichen Versuche aufzudecken, den Apostel Jakobus für Spanien und Philippus für England, die vermeintlichen Apostelschüler Dionysius für Frankreich und Maternus für Deutschland zu den ersten Glaubensboten zu machen. Hinter diesen Legenden steht eine große Idee, die der Apostolizität der Landeskirchen und ihres Primatsanspruches, die weit hineinreicht in die Begründung des westlichen Nationalbewußtseins und erst zum vollen Verständnis unserer großen Epen, der Karlssage und Artussage, führt, wie Joseph Bédier und Edmond Faral nachgewiesen haben. Das sind neue Aufgaben von höchster kulturphilosophischer Tragweite. Bei der Auswertung der östlichen Heiligenlegende geht es nicht so sehr um solche Fragen, sondern mehr um die Bestimmung des Geistes der byzantinischen Kultur und der in ihren Kreis gehörigen Nationalkulturen, besonders der russischen.

Ehrhard hat mit äußerster Bescheidenheit nur von ferne auf die eminente Tragweite seiner entsagungsvollen Forschungsarbeit hingewiesen. Wenn wir klar machen wollen, warum er diese Überschattung seines eigentlichen Lebenswerks auf sich nahm, dann muß hier ein weniges zum Verständnis des Metaphrasten und seiner Legenden gesagt werden. Vor 900 Jahren schon hat das byzantinische Universalgenie des 11. Jahrhunderts, Michael Psellos, der Philosoph und Historiker, der Rhetor und Gelehrte aller möglichen Wissenschaften, ein Enkomion auf den Metaphrasten geschrieben. Wir brauchen ihn nicht als Mystiker und Asketen, als großen Schriftsteller und Historiker zu feiern. Aber vielleicht sagen wir mehr zu Symeons Lob, wenn wir ihn den größten Epiker der östlichen Kirche nennen, weil er ihr kanonisch gewordenes Heldenlied geschrieben hat. Ja, es ist Poesie, epische Dichtung im großen Stil, was er in seinen weit über hundert Legenden bietet. Er hat ebenso wenig wie irgendein anderer Epiker zwischen der exakten historischen Wirklichkeit und der andern ungeprüft hin-

genommenen Überlieferung unterschieden, denn er hat das ganze überlieferte geistliche Heldenlied der Ostkirche mit jener unmittelbaren menschlichen Lebendigkeit nach der überzeitlichen allgemeingültigen Wirklichkeit wiedergegeben, die Kraft und Größe des epischen Dichters ausmachen. Wenn Homer und Hesiod die wahren Bildner des griechischen Volkes gewesen sind und Vergil der geistige Vater des Abendlandes, dann darf auch der Metaphrast als der Hauptbildner der ostkirchlichen Frömmigkeit betrachtet werden.

So viel Geistreiches die großen russischen Kulturphilosophen von den Slavophilen an über den Geist der Ostkirche gesagt haben, es bleibt doch alles blaß gegenüber dem, was dafür aus der byzantinischen Heiligenlegende gewonnen werden kann, vor allem wenn die Slavophilen diesen Geist nur aus der dogmatischen Unterscheidung des filioque ableiten wollen. Tiefes und Eindringliches ist über die Ikonen gesagt worden, aber das wichtigste Bildungselement der Ostkirche hat man vergessen. Gewiß sind auch bei uns im Westen die Legenden, ja auch die Legenda aurea und ihre Nachfahren von großer Bedeutung für die christliche Frömmigkeit, aber all das ist nicht zu vergleichen mit der Nachwirkung und dem Nachleben einer kanonischen Heiligenlegende.

Vielleicht ist die Bereicherung des Christus- und Marienlebens durch die Apokryphen, die ja wirklich nur ein legendarisches, aber hochpoetisches Element der Überlieferung sind, nicht so wichtig wie die ausführliche, im einzelnen immer streng novellistisch geschlossene Einzellegende der Martyrer und Bekenner, der Büßer und Büßerinnen, der Kaiser und der Wundertäter mitsamt der ganzen Umwelt um sie herum. Der leicht, aber nicht aufdringlich rhetorische Stil bringt gerade so viel Reflexion und Nutzanwendung, als notwendig ist, um das leuchtende Vorbild in die Gegenwart hineinzustellen, um das heldenhafte Ringen um die Heiligkeit als die höchste Lebensaufgabe und als die eigentliche Bildung hinzustellen. Wenn etwa der Dichter Leskow, letztlich im Anschluß an Symeon und seine Vorgänger und Nachfolger Heiligenlegenden schreibt, dann greift er natürlich besonders poetische Erscheinungen heraus, die bezeichnenderweise wie Cyprian, der wundertätige Magus, auch schon vom spanischen Drama aufgegriffen worden sind. Symeon aber hat das ganze altchristliche

Frömmigkeitsleben nach all seinen Seiten, die Apostel und Martyrer, die Mönche und Bischöfe, die großen Kirchenväter und die Narren in Christo, die Säulenheiligen und die Büßerinnen, die Bekenner und die heiligen Kaiser in einem einzigen Lebensbild von übermenschlicher Größe zusammengefaßt.

Wir fürchten, daß wir selber und unsere Kinder nicht mehr die volle Auswirkung von Ehrhards Überlieferungswerk erleben werden, das wäre die Ausgabe und Übersetzung der byzantinischen Heiligenleben in chronologischer Folge und mit Ausscheidung des bloß Legendarischen. Aber wir können uns sehr wohl denken, daß man schon bald den echten Metaphrasten herstellt und übersetzt mit Bemerkungen über die Herkunft und den wirklichen historischen Hintergrund der Legenden und so jenes Werk schafft, das vielleicht am meisten zur Verständigung der Ost- und Westkirche von unserer Seite beitragen könnte, weil es die beste Grundlage für das Verständnis der Ostkirche abgäbe.

Daß es Ehrhard vergönnt war, die übermenschliche Leistung seines Überlieferungswerks doch noch zu Ende zu führen und damit eine entscheidende Grundlage für das Verständnis der Ostkirche zu schaffen, das versöhnt mit dem Schatten, den seine Forschungsarbeit über sein eigentliches Lebenswerk geworfen hat. Aber wie weit ist es ihm sonst gelungen, die großen Pläne, die er beim Rücktritt vom Lehramt aufstellte, zu Ende zu führen?

Für den zweiten Plan, *die Dogmengeschichte* wenigstens bis zu Origenes darzustellen, hat er noch eine Vorarbeit von großer Wichtigkeit geleistet. Das sind die 150 Seiten Stellennachweise über die Gnosis aus allen Kirchenvätern, die sich im Nachlaß vorfinden. Weil sie einseitig auf allen möglichen Papieren, so auch auf die Rückseiten von Rechnungen geschrieben sind, kann man die Arbeit vom September 1930 bis Juni 1931 verfolgen. Fast ein volles Jahr mühsamer Sammlerarbeit hat der Aufhellung dieses immer noch so dunklen und doch so wichtigen Kapitels der Geistesgeschichte gedient, und jeder Philosophie- und Theologiegeschichtsforscher, der sich mit ihr zu beschäftigen haben wird, wird Ehrhard für diese Zusammenstellung zu großem Dank verpflichtet sein.

Angesichts dieses Beispiels seiner übersorgfältigen Arbeit versteht man schon, daß er nicht mehr zur Veröffentlichung der dogmen-

geschichtlichen Vorlesungen gekommen ist. Man muß es also der Zukunft überlassen, ob sich ein Dogmenhistoriker findet, der sich der Mühe der Herausgabe unterzieht, die noch fehlende neue Literatur ergänzt und die Anmerkungen anbringt, die mittlerweile notwendig geworden sind. Unseres Erachtens ließen sie sich auf die einfachste und doch wirkungsvolle Weise eben als Vorlesungsentwürfe so veröffentlichen, wie sie dastehen. Sind sie doch selbst ein geschichtliches Dokument, dem man Ehrfurcht schuldet. Sein Hauptwert besteht ja in dem Entwurf einer Gesamtanschauung und in den überreichen Literaturangaben. Ausgeführt ist die Übersicht über die vorhandene dogmengeschichtliche Literatur mit einer kurzen und scharfen Charakterisierung der einzelnen Werke, dann die Darstellung der spätjüdischen Weltanschauung, aus der, als einem Element, die Religion Christi hervorgewachsen ist, dann die Theologie der Evangelien, die paulinische und johanneische Theologie, die der apostolischen Väter und Apologeten, dann die Gnosis als Gegenspieler des Christentums und ihre Überwindung durch die großen Alexandriner Clemens und Origenes. Es ist freilich nur ein Torso, der damit zugänglich gemacht würde, aber da ja in den Kirchengeschichtsvorlesungen die Dogmengeschichte weiter mit behandelt ist, ließe er sich wenigstens bis zur kirchlichen Reformzeit ergänzen.

Wir schließen hier gleich den fünften Plan an, ein *Lehrbuch* oder *Handbuch der Kirchengeschichte*. Wenn man die drei mächtigen Bände seiner Vorlesungsentwürfe im Nachlaß betrachtet, fragt man sich, warum er sie nicht einfach mit den Einschiebungen hat abdrucken lassen, die bei jeder Wiederholung des Kursus zu dem ursprünglichen Würzburger Entwurf dazu gekommen sind. Vermutlich hat ihn sein ausgeprägtes Stilgefühl davon zurückgehalten. Die meisterhaften Formulierungen seiner exoterischen Werke bezeugen, wie großen Wert er auf die schriftstellerisch vollendete Darbietung gelegt hat. Aber es ist doch sehr zu erwägen, ob dies Bedenken auch für ein wissenschaftliches Lehrbuch gilt, in dem es um die Auffassung und Anordnung des Stoffes geht und um die Literaturangaben, also um ein reines Arbeitsbuch für Lehrer und Studierende. Wir möchten glauben, daß die gut eingeführten Lehrbücher der Kirchengeschichte durchaus neben sich eine solche Ergänzung ertragen könnten, daß es also auch hier darauf ankommt,

ob sich ein Kirchenhistoriker bemühen will, die Vorlesungen für den Druck fertig zu machen.

Ehrhard hat zweifellos gespürt, wie dringend nötig eine auf der Höhe der Problematik stehende Kirchengeschichte auch für den weiteren Leserkreis aller Gebildeten ist, als er 1932 »*Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgabe und ihre Leistungen*« erscheinen ließ, noch bevor er das versprochene Lehrbuch veröffentlichte. Der Siebzigjährige hat mit diesem seinem stilistisch vollkommensten Werk zum ersten Male gerade den allerwichtigsten Teil seines Lebenswerkes zugänglich gemacht.

Das Mittelalter und die Neuzeit hatte er ja ähnlich schon 1908 und 1912 in derselben exoterischen Weise geschildert, so daß nunmehr erst seine großartige Gesamtauffassung der Kirchengeschichte gedruckt vorlag. Wie mochte er selber bitter verspüren, was ihn die entsagungsvolle Arbeit am Überlieferungswerk gekostet hat! Man male sich aus, was es bedeutet hätte, wenn schon dreißig Jahre früher kurz nacheinander dies Werk, dann sein Mittelalterbuch und die Kirchengeschichte der Neuzeit erschienen wäre und damit sein Lebenswerk übersichtlich vorgelegen hätte. Nun lag seine eigentliche Leistung verzettelt über 30 Jahre und in drei verschiedenen Verlagen vor, und immer noch fehlte die Geschichte der Urkirche und der Höhepunkt der altchristlichen Zeit.

So versteht man, daß der Dreiundsiebzigjährige sich trotz der Arbeitsüberlastung durch das Überlieferungswerk von der Bonner Buchgemeinde dazu drängen ließ, endlich doch noch eine einheitliche Darstellung der ganzen Kirchengeschichte für einen festen, sehr großen Leserkreis zu übernehmen, die in erster Auflage von 20 000 Stück erschien. 1935 konnte die Buchgemeinde ein vierbändiges Werk ankündigen: »Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten«, als deren erster Band »Urkirche und Frühkatholizismus« erschien, dem 1937 der zweite Band »Die altchristliche Kirche im Westen und Osten« folgte.

Allein nun zeigte sich, daß der riesige Stoff der ganzen altchristlichen Kirchengeschichte doch nicht in den einen zweiten Band zusammengedrängt werden konnte, daß erst ein dritter Band die byzantinische Reichskirche als Fortsetzung der altchristlich griechischen und die von ihr abhängigen orthodox-slavischen und die orientalischen Nationalkirchen umfassen konnte. Es war Ehrhard

nicht mehr vergönnt, gerade dies sein besonderes Forschungsgebiet darzustellen, das letzte große Opfer, das das Überlieferungswerk forderte. Und so ist nochmals ein großer Plan Torso geblieben. Ehrhard hat ausdrücklich betont, »daß die Kirchengeschichte der Buchgemeinde kein kirchengeschichtliches Lehr- oder Handbuch ist, noch sein will.« Sie will nur »weiteren Kreisen das Wirken der Kirche . . . wenigstens in dem Maße vorführen, das ihnen gestattet, die charakteristischen Züge im hehren Antlitz der ewig jungen, weil unsterblichen katholischen Kirche, unserer heißgeliebten geistigen Mutter, zu erkennen und zu würdigen.«

Die verhaltene Ergriffenheit dieses Satzes schließt den Rückblick auf ein ganzes Leben unermüdlicher Arbeit ein, das bittere Eingeständnis, daß der fünfte Punkt des Altersprogramms nicht erfüllt werden konnte mitsamt der Ahnung, die Todesschatten würden sich auf seinen Lebensabend senken, bevor diese noch so lebensfrische Gabe eines großzügigen Ersatzes fertiggestellt werden könne.

Der dritte Arbeitsplan war die Neuauflage der byzantinischen Theologiegeschichte im »Handbuch des klassischen Altertums«. Für ihn sind nur die Notizen am Rande seines eigenen Handexemplars erhalten. Höchstverdienterweise aber hat sich das byzantinische Institut des Klosters Scheyern um seine Neuherausgabe mit den notwendigen Ergänzungen schon angenommen.

Für den vierten Arbeitsplan, die entsprechende Literaturgeschichte der abendländischen Theologie im Mittelalter, ist im Nachlaß nur die Zusammenstellung der Autoren vorhanden, die behandelt werden sollten. Das ist in Wirklichkeit das einzige Versprechen, das Ehrhard gar nicht einlösen konnte.

Die posthume Erfüllung des sechsten Plans, die Herausgabe der Summa Ulrichs von Straßburg, ist bereits in guten Händen, da Professor Backes in Trier sie übernommen hat.

Als Ehrhard beim Rücktritt vom Lehramt seinen letzten umfassenden Arbeitsplan aufstellte, hat er ein schlichtes Bild gebraucht: er wolle die Ernte seines Lebens in Garben binden. Wirklich stand der eine Teil der Lebensarbeit ja schon als reife Ernte da und brauchte nur noch in der Form des Lehrbuches oder des kirchengeschichtlichen Lesebuchs im besten Sinn gefaßt und dargeboten zu werden.

Hinter dem bescheidenen Bild einer letzten Sammeltätigkeit leuchtet aber die wahre Größe seines ganzen Lebens auf. Die Jahre, die sonst Spätherbst und Lebensabend sind, waren für ihn immer noch ein Hochsommertag, an dem man nicht weiß, wann das Gewitter kommt, und in höchster Eile und mit Aufwand aller Kräfte die Garben gebunden werden müssen. Wir haben ohne Scheu erklärt, was alles Stückwerk bei Ehrhard geblieben ist und wie er darunter gelitten hat, und wir haben nicht verhehlt, daß freilich in ganz anderem Sinn auch von ihm das Bibelwort gilt: Niemand kann zwei Herren dienen. Der Konflikt zwischen der Lehr- und der Forschungstätigkeit ist aber ein unvermeidlicher, und wie er von ihm gelöst worden ist, ist fast ideal: man weiß nicht recht, ob der Lehrer oder der Forscher größer gewesen ist. Wenn auch die Auswirkung des Lehrers in fertigen Werken durch die Forscherarbeit gelitten hat, muß man doch sagen: Beide, der Forscher und der Lehrer sind doch noch in der Eile des Hochsommertags im wesentlichen fertig geworden.

Wir brauchen ja nur zu fragen, wie er die Wissenschaft, für die er mitverantwortlich war, übernommen und hinterlassen hat. Die fünfzig Jahre, in denen er in der deutschen katholischen Kirchengeschichte führend tätig war, beginnen gerade mit dem Tode Döllingers 1890, und dreißig davon stehen im Schatten Adolf Harnacks und der liberalen Kirchengeschichte. Man kann das schwere Unbehagen der Hyperkonservativen und Ängstlichen in der Kirche nachfühlen, das ihnen durch diesen heftigen Einbruch der historischen Theologie des 19. Jahrhunderts bis zum Weltkrieg bereitet wurde. War doch durch Döllinger die alte Kirchenauffassung erschüttert und durch Harnack sogar die des Christentums selbst als göttliche Offenbarung und Stiftung des Gottmenschen. Mußte man nicht Angst haben vor solchen Auswirkungen der historischen Methode, solange nicht abzusehen war, was diese angeblich noch allein wissenschaftliche Methode von der Kirche und vom Christentum bestehen lassen würde?

Wir denken nicht daran, Ehrhard ein besonderes Verdienst an der Wende der Kirchengeschichte im Protestantismus nach dem Weltkrieg zuzuschreiben. Der Zusammenbruch der liberalen Bibelkritik und Dogmengeschichte ist in erster Linie der religiösen Selbstbesinnung in der evangelischen Kirche und erst in zweiter Linie

gerade auch der unerschrockenen Anwendung der historischen Methode selbst, nicht zuletzt auch durch Harnack, zu danken. Das Ernstmachen mit der Wiederanerkennung des Offenbarungsworts und die Vertiefung der geschichtlichen Erkenntnis haben jene falschen Geschichtskonstruktionen über die Entstehung des Christentums und die Entwicklung des christlichen Dogmas schon weithin beseitigt, die hauptsächlich an der Verzerrung der Tradition schuld waren.

Aber um so entschiedener müssen wir betonen, daß ihm ein wesentliches Verdienst zukommt an der Überwindung der Auswirkung der liberalen Bibel- und Dogmenkritik in Deutschland auf katholischer Seite. Es war die kirchengeschichtsphilosophische Gesamtauschauung, wie er sie schon in seinem vierten Lebensjahrzehnt errungen hatte, die ihn zur richtigen Bestimmung des Verhältnisses des Hellenismus und Romanismus zum Christentum befähigte und damit zum Aufbau der Dogmengeschichte, die den göttlichen Charakter der Offenbarung und die göttliche Stiftung und Leitung der Kirche mit dem menschlichen Beitrag im Kirchenleben klar zum Ausgleich zu bringen vermochte. Daß er nicht schon um 1900 mit seiner Dogmengeschichte in den öffentlichen Geisterkampf einzugreifen vermochte, ist ihm selbst als das eigentliche Versäumnis seines Lebens erschienen. Aber die grundsätzliche Darstellung der Kirchenentwicklung in der Programmschrift zeigte doch weithin, wie er das entscheidende Problem anzufassen und zu lösen wußte.

Damit war aber erst die Existenzberechtigung und Brauchbarkeit einer echt historischen, nicht radikal historisch-konstruktiven Methode der Theologie im christlichen Geistesleben der Gegenwart erwiesen und die Atmosphäre geschaffen, in der die weitere Erforschung der altchristlichen Zeit sich ruhig entfalten und schließlich so bedeutende Leistungen wie die Dölgers und Prümms hervorbringen konnte. Ehrhards eigene altchristliche und byzantinische Literaturgeschichte sind weitere Garben, die er für diese Periode schon früh binden und bergen konnte. Und hierher gehört auch sein großes Forschungswerk. Es ist eine einzigartige Meisterleistung durch die immense Organisationskraft der Handschriftenforschung und philologischen Kritik, weil durch ihn eine auf die Kommissionsarbeit eines ganzen Gelehrtenkollegiums angelegte

Riesenleistung allein und trotz der 40 Jahre Arbeitszeit sehr schnell erledigt wurde. Die sechs mächtigen Bände dieses monumentalen Werks sind das unvergängliche Forscherdenkmal, das er sich selbst gesetzt hat, in ihrer asketisch strengen Sachlichkeit und nüchternen Bescheidenheit ein Musterbild objektiv wissenschaftlichen Geistes und historischer und philologischer Akribie.
Die Grundlage für ihre geistes- und kulturgeschichtliche Auswertung, die er damit gelegt hat, wird erst eine spätere Darstellung der Frömmigkeits-, Geistes- und Kunstgeschichte der byzantinischen Kirche in ihrer ganzen Tragweite erkennen lassen. Aber jetzt schon darf gesagt werden, daß Ehrhard sich damit ein bleibendes Verdienst für das Verständnis der Ostkirche und für die Verständigung der West- und Ostkirchen erworben hat.
Für die mittelalterliche Kirchengeschichte sind in der Lebenszeit Ehrhards die wichtigsten Leistungen durch die historische Scholastikforschung Karl Werners, Klemens Baeumkers, Martin Grabmanns und Etienne Gilsons erbracht worden und durch die kritischen Ausgaben der großen Summenmeister und vieler ihrer Gegner, die mit in das geistige Gesamtbild gehören. Daß er sich daran mit der Ausgabe seines großen Fundes, der Summa Ulrichs von Straßburg, nicht beteiligen konnte, wird ihm niemand verdenken, der sein Überlieferungswerk in der Hand gehabt hat. Seine entscheidende Leistung für diese Periode war die genaue Bestimmung des Geistes des Mittelalters aus seinen Faktoren und tragenden Kräftegruppen, die endlich die Größe und Grenzen dieser Zeit innerhalb der kirchlichen Gesamtentwicklung festlegte. Es ist keine Frage, daß er sich mit dieser Hervorhebung der Zeitbedingtheit vieler mittelalterlicher Einrichtungen ein bleibendes Verdienst um die Verständigung des Katholizismus und Protestantismus erworben hat, wenn nur sein klassisches Mittelalterbuch die gebührende Anerkennung von beiden Seiten findet.
Nur zweimal hat Ehrhard zur neuzeitlichen Kirchengeschichte sich schriftlich geäußert, das erstemal in seiner Programmschrift mit dem kühnen Vorstoß zur Scheidung des echten Geistes und des Ungeistes der Neuzeit, der sie zur Selbstbesinnung und Versöhnung mit der Kirche aufrief, das zweitemal, als er mit einer überlegenen geschichtsphilosophischen Darstellung der neuzeitlichen Kirchengeschichte in der »Kultur der Gegenwart« seine

hohen Gesichtspunkte eindringlich dokumentierte. Hier hatten ihm Möhler und Döllinger vorgearbeitet, die den Bann einer allzu selbstsicheren Bewertung des Protestantismus durchbrochen hatten. Daß er Denifles und Grisars große Lutherwerke gewiß insoweit anerkannte, als sie neues und geprüftes Material brachten, aber sie doch einem zu überwindenden Konfessionalismus zurechnete, braucht nicht näher ausgeführt werden. Ihm lag vielmehr das gründliche Verständnis der kirchlichen Reform am Herzen, und darum übernahm er auch den Vorsitz der Kommission der Görres-Gesellschaft für die Herausgabe der Quellenschriften dieser Zeit. Ein kleiner Zug seiner Arbeitsweise macht klar, wie er hier dachte. Seine Vorlesung über die Neuzeit bricht mit einem Entwurf der selbständigen Bearbeitung der Aufklärungsphilosophie ab. Er sah also deutlich, daß die Neuzeit vor allem aus ihrer Geistesgeschichte begriffen werden müsse, und hatte erkannt, daß die armselige Vulgata der neueren Philosophiegeschichte durch eine gründliche Neubearbeitung ersetzt werden muß. Das ging freilich nicht, wie beim ähnlichen Fall der Gnosis, in einem Jahr. Aber schon seine Neuzeitliche Kirchengeschichte in der Kultur der Gegenwart mündete in ein großes Versöhnungswerk aus, diesmal zwischen der modernen Weltanschauung und der echten christlichen Philosophie.

Und damit schließt sich der Kreis: der Geist, in dem Ehrhard Kirchengeschichte trieb, und die Richtung, in der er seine Wissenschaft förderte, ist das große Versöhnungswerk der Una Sancta für alle drei großen christlichen Kirchen unter sich und mit der neuzeitlichen Geistesentwicklung.

Die Ernte, die er selber noch zuletzt in Garben binden konnte, ist die seiner Forschungsarbeit, die Ernte seines Lebensberufs aber hat er schon im Frühsommer seiner Wirksamkeit in jener entscheidenden Stunde dargeboten, als sie die deutsche Theologie von einem verhängnisvollen Irrweg und einer ernsten Krise bewahren konnte. So konnte jene gemäßigt fortschrittliche historische Theologie, die sein Ideal war, bei uns langsam und stetig weiterwachsen in der Richtung der geistesgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Vertiefung, die er ihr gewiesen hat. Wenn Ehrhard auch, erdrückt von seiner Forschungsarbeit, nicht mehr die Dogmengeschichte, das Lehrbuch und nicht einmal die Kirchenge-

schichte der Bonner Buchgemeinde fertigbringen konnte, so liegt es nur an uns, das, was dank seinem Weitblick im wesentlichen fertig ist, unserer und der nächsten Generation in Garben darzubieten, damit das Ziel seiner Arbeit, das priesterliche und seelsorgerliche der Versöhnung der Kirchen und der Geister, seiner Verwirklichung näher geführt werde.

IX. KRANKHEIT UND TOD

Der Tod hat Ehrhard mitten in der Ernte seiner Lebensarbeit noch im vollen Besitz seiner geistigen Kraft überrascht. Zwar hatte er schon im November 1938 beim letzten Vertragsabschluß mit der Bonner Buchgemeinde auf den Vertrag geschrieben: si Deo placuerit, aber erst im letzten Jahre vermochte ihn sein Freund Höber zu bewegen, schon um 11 Uhr und dann um ½11 Uhr die nächtliche Arbeit wenigstens einzustellen. Kurz nach einem der wöchentlichen Tagesausflüge, diesmal nach der Ruine Heisterbach im Siebengebirge, wurde er am 7. September 1940 plötzlich von der Gürtelrose befallen, zu der auch noch die Kopfrose mit einem sehr schmerzhaften Bluterguß ins rechte Auge und eine leichte Lungenentzündung hinzutraten. Im Marienhospital auf dem Venusberg in Bonn erholte er sich scheinbar nach zwei Wochen wieder, so daß er die Besuche seiner Freunde empfangen konnte. Auf Bitten Kardinal Schultes sandte ihm Pius XII. seinen Segen, und am 29. September morgens empfing er die heiligen Sterbesakramente, wobei er die Sterbegebete noch laut mitbetete. Um 11 Uhr verfiel er in eine schwere Ohnmacht, aus der er nicht mehr erwachte, und schon am nächsten Morgen um 5 Uhr am 30. September 1940 verschied er. Die Freunde aus Bonn und Köln erledigten die ersten Obliegenheiten, und der Bonner Bildhauer Jakob Lindner nahm schon wenige Stunden nach dem Tod die Totenmaske ab.

Am 3. Oktober zelebrierte Dechant Hinsenkamp das feierliche Requiem in der Münsterkirche, und hernach erfolgte die Bestattung auf dem Poppelsdorfer Friedhof. Ein Leichenzug wurde wegen der Fliegergefahr nicht genehmigt.

Im Jahre 1934, als seine Schwester Elisa von ihrem schweren Leiden erlöst worden war, hatte er ihre Leiche in das Familiengrab in

Ergersheim im Elsaß überführen lassen. Er selber war nach Kehl zu seinen Verwandten gezogen. Aber obwohl man ihm in der Straßburger Bibliothek mit der Besorgung der Handschriften aus Paris sehr entgegenkam, mußte er doch sehr oft wieder nach Bonn zurück und wohnte nun in zwei bescheidenen Zimmern bei den Franziskanerinnen in der Maargasse. Die Vorteile der Bonner Bibliothek hatten ihn doch wieder bewogen, auch noch dies letzte große Opfer für seine Forschungsarbeit zu bringen, und so sind es im ganzen zwanzig Jahre geworden, die er in einer selbstgewählten Verbannung fern von der Heimat zubringen mußte. Er sagte hierüber nur still und traurig: »Es mußte sein.« Sein letzter Wunsch aber war, in der elsässischen Heimaterde bestattet zu werden.

ANHANG

BRIEFE UND ERINNERUNGEN

Zwei Briefe A. von Harnacks an Ehrhard

Berlin, 17. I. 1902

Hochverehrter Herr Kollege!

Eben habe ich die Lektüre Ihres Buches, für dessen freundliche Übersendung ich Ihnen meinen besten Dank ausspreche, beendigt. Ich habe dieses tapfere Buch mit Freude und an sehr vielen Punkten mit innerer Teilnahme gelesen. Seit Möhlers Buch hat der deutsche Katholizismus ein solches Werk nicht hervorgebracht.

Darf ich als den Hauptinhalt und den Hauptzweck Ihrer Ausführungen das bezeichnen, was Sie Ihrer eigenen Kirche in ihrer zeitgeschichtlichen Gestalt zu sagen haben — ernst zu machen mit der Unterscheidung ihres Wesens und ihrer wechselnden Erscheinung, mutig auf die Arbeiten und den Geist der neuen Zeit einzugehen —, so kann ich nur meine volle Zustimmung aussprechen. So soll und muss ein überzeugter Katholik sprechen, der zugleich im Leben seiner Nation und in der grossen Kulturarbeit der letzten 250 Jahre steht. Und glauben Sie nicht, daß ich irgendwo à la baisse spekuliere; als Deutscher, als Christ und als dankbarer Verehrer dessen, was Ihre Kirche in der Geschichte geleistet hat, wünsche ich von Herzen, dass Ihre Worte zünden und in Ihrer Kirche, wo's sein muss, ein Feuer, sonst aber Licht und Wärme schaffen mögen. Daß Sie die beste Zuversicht haben — wie könnte es anders sein, da Sie an Ihre Kirche glauben! Meine Hoffnungen sind natürlich geringer, aber ich begrüße freudig den Versuch katholischer Männer.

Einheit der Christenheit — sie war schon vor 1870 fast nicht mehr als nur ein Traum, nun aber ist jede Hoffnung zerstört.

Leider hat mich Ihre Darstellung des Unfehlbarkeitsdogmas, die ich mit besonderem Interesse erwogen habe, von der Harmlosigkeit desselben gegenüber dem früheren Zustand in Ihrer Kirche nicht überzeugt. Daß der Romanismus der gesamten abendländisch-katholischen Kirche diese Last auferlegt hat, ist noch immer die schwerste Verantwortung, die er auf sich geladen hat. Daß der «Confessionalismus» überall erweicht werden möge, ist mein herzlichster Wunsch — zu Gunsten der ecclesia, quae in caelis est et in terris peregrinatur. Das 19. Jahrhundert hat uns da eine böse Erbschaft hinterlassen, zum Glück kann sie der einzelne in seinen persönlichen Beziehungen überall durchbrechen. Das ist wenigstens ein Trost!

Auf das, was Sie über den Protestantismus sagen, möchte ich nicht eingehen. Vielleicht werden Sie bei der Sachlichkeit, der Sie nachstreben, und der Richtung auf die Hauptsache, das Einfache und Entscheidende auch dem sogenannten liberalen Protestantismus eine Sie befriedigendere Seite noch abgewinnen können. Das *Χριστὸς Κύριος* der ältesten Kirche, dieses älteste Bekenntnis, vermag noch immer die zu einigen, die in Bezug auf die Lehren der Geschichte und Philosophie getrennter Meinung sind.

Mit bestem Gruß verbleibe ich Ihr ergebenster

A. Harnack

○ ○ ○

3. III. 1902

....Mit innigem Anteil verfolge ich die Geschicke Ihres Buches — Ihre Geschicke. Möge Ihnen die Zuversicht erhalten bleiben, daß die Schanzen doch schließlich genommen werden, auch wenn die Kämpfer im ersten Gliede blessiert werden oder fallen. — — —

Daß Sie das Auseinandergehen der Auffassungen über das Wesen des Christentums beklagen, verstehe ich sehr wohl und empfinde es nach. Indessen finde ich, daß dies Auseinandergehen in den Augen derer, die *außerhalb* der Religion stehen, *sehr viel größer erscheint* als in den Augen derer, die *in ihr* stehen. Jenen erscheint der Unterschied »natürlich-übernatürlich« als fundamen-

tal, diesen nicht, denn der persönliche Gott, sein Wirken in den Herzen und in der Geschichte ist uns etwas Übernatürliches, und dem gegenüber ist die Frage, ob er mit natürlichen oder mit übernatürlichen und natürlichen Mitteln wirkt, ziemlich untergeordnet. So empfinde ich es wenigstens und sehe daher zwischen mir und den confessionellen Christen, wenn sie wirklich Christen sind, keinen wesentlichen Unterschied ......

A. Harnack

★

Aus den Erinnerungen von Oskar Kraus an Brentano und Jodl

Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen
Oskar Kraus, S. 6—8

Das Seminar Jodls besuchte ich, um gegen seine atheistisch-monistisch-materialistischen Lehren zu polemisieren. Bald darauf ernannte dieselbe Unterrichtsverwaltung, die — wie ich gleich berichten werde — *Brentano* aus Österreich vertrieb, Jodl zu seinem Nachfolger, während der an erster Stelle vorgeschlagene Marty den Bescheid erhielt: er als ehemaliger Geistlicher sei am Sitze der apostolischen Majestät und des apostolischen Nuntius unmöglich. Möglich aber war dort *Jodl*, der mündlich und schriftlich, vom Katheder und vom Schreibtisch aus Gott, Seele und Unsterblichkeit bestritt, sich jedoch für berechtigt hielt, der Regierung die schriftliche Erklärung abzugeben, »er habe niemals die Kirche oder das kirchliche Dogma direkt angegriffen«!! (Friedrich Jodl, Sein Leben und Wirken, 1920, S. 170.) Gleichzeitig wurde der katholische Priester Laurenz *Müllner* zum zweiten Professor der Philosophie ernannt, »als heilsame Antidosis« — wie Jodl schreibt (S. 172).
Es ist wohl begreiflich, daß wir Schüler und Freunde Martys dem so schmählicher- und törichterweise Zurückgesetzten Ovationen darbrachten und daß Martys Wahl zum Rektor (in Prag) im Ernennungsjahre Jodls nicht ohne Zusammenhang mit diesen Vorgängen erfolgte.

Ich muß hier daran erinnern, daß *Brentano*, als er im Jahre 1873 das geistliche Gewand abgelegt und seine Würzburger Professur der Universität zur Verfügung gestellt hatte, von Minister Stremayr nach Wien berufen worden war. Seine geistliche Vergangenheit hatte damals kein Hindernis für seine Berufung gebildet. Als er jedoch im Jahre 1880 um die Hand von Ida Lieben anhielt, wurde ihm der § 63 des ABGB. entgegengehalten, der lautet: Geistliche, welche die höheren Weihen empfangen haben, können keine gültige Ehe schließen. *Dieser Paragraph sollte in Brentanos — und eigentümlicherweise auch in meinem Leben — eine bedeutende Rolle spielen;* genauer gesprochen: nicht jener Paragraph, sondern die gesetzwidrige Auslegung, die ihm der Oberste Gerichtshof zuteil werden ließ, indem er an Stelle des bürgerlichen Rechts das kanonische setzte, war es, die Brentano darauf bedacht sein ließ, seine zu schließende Ehe vor jeder Anfechtung zu schützen. Wohl hatten die bedeutendsten Juristen Österreichs und Freunde Brentanos: *Glaser, Stremayr, Lemayer, Schmerling* und selbst Josef *Unger*, ihm erklärt, dass die Ehe eines Mannes, der aus dem geistlichen Stande ausgetreten ist und überdies der Kirche nicht mehr angehört — Brentano war nun konfessionslos geworden — durch einen Paragraphen, der sich auf Geistliche bezieht, nicht getroffen werden könne, da ja die interkonfessionellen Gesetze den Austritt aus der Kirche jedermann gestatten. Da der oberste Richter des Staates, die fleischgewordene Zunge des Gesetzes, das Recht beugte, folgte Brentano dem Freundesrate, erwarb die sächsische Staatsbürgerschaft und ließ sich als Ausländer im Auslande standesamtlich trauen. Nun hatte er die Gültigkeit seiner Ehe gerettet, aber seine Wirksamkeit verloren; denn mit der österreichischen Staatsbürgerschaft hatte er auch sein öffentliches Lehramt niederlegen müssen.

Im Herbst 1881 habilitierte sich *Brentano* als Privatdozent an der Universität Wien, der er vordem als ordentlicher Professor angehört hatte, in der begründeten Hoffnung der Wiederernennung. Aber sie blieb aus trotz wiederholten Vorschlägen seitens der Fakultät, wiederholter Zusage seitens der Regierung und fortgesetzter erfolgreichster Lehrtätigkeit (1893 z. B. 400 Hörer).

*

Aus der Biographie P. Röslers

Joseph Schweter, P. Dr. Augustin Rösler C.ss.R. 1851 - 1922

32. Kap. Der Kulturphilosoph

Kontroverse mit Professor Ehrhard (S. 318 - 24)

Es tat P. Rösler sehr leid, daß seine Ansichten auf diesem grundlegenden Gebiete sich mit den Anschauungen eines bedeutenden Kirchenhistorikers, des jungen Prälaten Dr. Albert Ehrhard in Wien, nicht deckten, da er doch in diesem Universitätsprofessor einen begeisterten Sohn der Kirche und ein hervorragendes Mitglied der Leo-Gesellschaft verehrte, dessen Wiener Lehrkanzel er schon zu Beginn 1898 lebhaft begrüßt hatte. Veranlassung zum Riss in der Freundschaft dieser beiden Gelehrten war Ehrhards Buch »Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert«, das bald nach der Jahrhundertwende erschien...
Bischof *Keppler* von Rottenburg erteilte dem Buch, »obwohl in manchen Punkten anderer Anschauung als der Verfasser«, die Druckgenehmigung, da er es mit dem Stempel hohen sittlichen Ernstes und warmer Liebe zur Kirche gezeichnet fand.
Indes sahen manche Bischöfe und Gelehrte in einzelnen Ausführungen dieser schnell vergriffenen und wiederholt aufgelegten Schrift nicht unbedenkliche Gefahren für das rechte Verständnis der Eigenart von Kirche und Welt und für die Erhaltung des kirchlichen Sinnes. Vor allem fühlte sich der Wiener Erzbischof Kardinal *Gruscha* verpflichtet, zu diesem aufsehenerregenden Buch Stellung zu nehmen, zumal als Alumnatsdirektor Dr. Gustav Müller, der auf ihn großen Einfluss ausübte, ihm dies nahelegte und auf die Hilfe seines Freundes P. Rösler dabei hinwies. Am 18. Dezember 1901 bat der Kirchenfürst unseren P. Rösler, in dem konservativen Wiener »Vaterland« durch einen Artikel die breite Öffentlichkeit auf das Bedenkliche einiger Aufstellungen Ehrhards aufmerksam zu machen. »Angesichts des Ernstes der Frage und der bedenklichen Konsequenzen, welche die bereits erfolgte größere Verbreitung dieser Schrift in den öffentlichen Blättern nach sich zieht, glaube ich diese Bitte nach Beratung mit Gott und nach Konsultierung des Regens Müller ver-

trauensvoll stellen zu dürfen«, schrieb der greise Kirchenfürst an den Ordensmann, der zuvor brieflich seine Besorgnisse betreffs dieses Buches seinem Vertrauten Dr. Gustav Müller mitgeteilt hatte. Trotzdem zögerte P. Rösler, dem dringenden Wunsche des Kardinals zu entsprechen, da er eine für beide Teile schmerzliche Polemik voraussah ...
Die Unterscheidung von *wesentlichen* und *unwesentlichen, historisch bedingten Rechten und Besitztümern der Kirche* hielt P. Rösler für unangezeigt und in gewissem Sinne gefährlich, da eine scharfe Grenze zwischen beiden Arten nicht zu ziehen sei ...
So fühlte sich P. Rösler bei aller Anerkennung des aufrichtigsten Willens des Verfassers und einzelner hoher Vorzüge des Buches doch berechtigt, ja genötigt, das Werk »die feinste und vornehmste Parteischrift« zu nennen, »welche der liberale Katholizismus seit seiner Niederlage durch das Vatikanum gezeitigt hat.« ...
Im ganzen deutschen Sprachgebiet und darüber hinaus schlug der wissenschaftliche Streit zwischen den beiden Gelehrten seine Wellen. Die Kontroverse Rösler-Ehrhard ward fast zu einem weltgeschichtlichen Fall. Theologen, Historiker, Juristen, Philosophen und Pädagogen nahmen, von Staatsmännern, Abgeordneten und Publizisten abgesehen, für oder gegen P. Rösler Partei. Schwere seelische Leiden bedrückten ihn angesichts der vielen Mißdeutungen, denen sein Auftreten unterworfen ward. Besonders schmerzte ihn die Uneinigkeit in priesterlichen Kreisen, die in diesem Fall so betrübend zutage trat, nicht zum mindesten sein eigenes Zerwürfnis mit Ehrhard, das arge Mißverständnisse verschlimmerten.
Der Verlust guter Freunde, den P. Rösler bei dieser Fehde erlitt, tat seinem Herzen nicht weniger weh ...
Prälat Schindler glaubte ihm den Vorwurf machen zu müssen, daß sein Auftreten gegen Professor Ehrhard ungerechtfertigt und schädlich gewesen sei. Selbst Prälat Zschokke, der Rösler besonders nahe stand, machte ihn bei aller grundsätzlichen Übereinstimmung auf das »Bedenkliche« seiner Polemik mit Ehrhard aufmerksam. Noch größer war sein Schmerz, als er hörte, daß selbst Kardinal Kopp in Breslau mit seinem Auftreten in der Ehrhardschen Sache nicht einverstanden war ...

Bei so tiefem Leid konnten selbst die weit zahlreicheren Briefe und Karten zustimmenden und anerkennenden Inhalts P. Röslers empfindsame Seele nicht vollkommen beruhigen; die Spaltung zwischen den beiden treuen Söhnen der Kirche war gar zu groß geworden...
Glücklicherweise kam es auch, wie zu erwarten war, wieder zum *persönlichen Frieden* zwischen den beiden edlen Gelehrten.

★

Brief Ehrhards an Professor Hirn in Wien

Freiburg i. Br., Wilhelmstr. 10, den 27. Oct. 1902

Lieber Freund!

Herzlichsten Dank für deinen Brief, der mich sehr gefreut hat, der aber auch sehr wehmütige Gefühle in mir geweckt hat. Um es gleich herauszusagen (ich kann es nicht mehr länger verschweigen!): ich bin unsäglich unglücklich, Wien und Österreich verlassen zu haben. Dieser Gedanke quält mich jetzt schon seit dem 1. Oktober, seit dem Augenblicke, in dem die Trennung auch juristisch vollzogen wurde und läßt keine Freude in mir aufkommen, ja stellt meine ganze Arbeitsfähigkeit in Frage.
Mit welcher Begeisterung war ich vor 4 Jahren nach Wien gekommen, in der Meinung, mein ganzes Leben in Wien zu bleiben und mein Bestes für Wien zu leisten.
Nun kam die Freiburger Berufung gerade in einem »psychologischen« Augenblicke, der sie zur grössten Versuchung meines Lebens machte.
Du weißt, wie die Sache sich abspielte, und vom formalen Gesichtspunkte aus ist es erklärlich, daß ich den Ruf annahm. Klar und peinigend, in reiner Klarheit bis zum Verzweifeln steht nun aber seit Wochen der Gedanke vor meinem Geiste, daß ich trotzdem hätte aushalten sollen und in Wien hätte bleiben müssen.
So erscheint mir jetzt der Abgang von Wien als ein Riß durch

mein ganzes geistiges Leben, der mich in einer so entsetzlichen Weise deprimiert, daß ich es dir kaum schildern kann! Tag und Nacht verfolgt mich dieser Gedanke, und ich weiß nicht, wie das enden soll; denn Tag für Tag wird der Eindruck auf mein ganzes psychologisches wie physiologisches Leben stärker.

Nun kommt hinzu der Gedanke an die Möglichkeit einer Rückkehr nach Wien, die durch den Umstand geschaffen ist, daß ja keine neue Besetzung des Lehrstuhls erfolgt ist, sondern nur ein Supplent bestellt wurde.

Wie ein Versinkender klammere ich mich an diesen Balken im Meere und kann doch wiederum kaum hoffen, daß es sich machen läßt.

Nun denke ich mir aber, es wäre vielleicht doch möglich, und möchte dich bitten, einmal die Sache mit Freund Pernter durchzusprechen (dem ich auch schreibe), und mir Eure Meinung mitzuteilen.

Im Vertrauen habe ich diesen meinen Zustand Schindler geschrieben, der mir aber schrieb, meine Rückkehr nach Wien sei jetzt unmöglich. Wenn aber jetzt, dann für immer, und das ist ein Gedanke, den ich gar nicht ertragen kann. Naturgemäß kann die Initiative nicht formell von mir ausgehen; aber, wenn die Sache überhaupt in Fluß kommen soll, so muß es der Minister wenigstens wissen, daß ich eine Rückberufung annehmen würde. Das wäre (zu den früheren Vereinbarungen bezüglich des Gehaltes) eine Entschädigung für die Art und Weise, wie ich behandelt wurde, wie ich es aber nicht verdient habe.

Wie wäre es, wenn Herr Dr. Kathrein sich für die Sache interessieren würde? Die einzige Schwierigkeit erblicke ich in der Umgebung des Kardinals; diese wäre aber zu beseitigen durch den Willen des Kaisers.

Wird nun aber der Minister eine solche Action wagen wollen, oder wäre Herr Dr. Kathrein dazu bereit, seinen Einfluß geltend zu machen? Die Hauptsache wäre, daß die Besetzung nicht in nächster Zukunft erfolge, und daß der Minister veranlaßt würde, die Sache zu verschieben. Wie wäre dies zu erreichen?

Vor allen diesen Fragen stehe ich mit blutendem Herzen und weiß mir nicht zu helfen.

Sei doch so gut und stehe mir in dieser qualvollen Stunde bei, und wenn Du mich auch nur davon überzeugst, daß ich Recht daran tat, Wien zu verlassen! Es ging damals alles zu geschwind. Der Minister glaubte an eine Demission des Kabinetts in nächster Zukunft. Kurzum, es war die ganze Situation eine höchst unerquickliche. Und daß ich nun dieser Versuchung unterlag, das bildet in meinem Leben eine so schmerzende Wunde, daß ich glaube, mich niemals davon zu erholen. —
Doch ich will nicht weiter klagen. Klagen ist ja eine Schwäche; aber in dem vorliegenden Falle dürfte doch die Klage gerechtfertigt sein.
So geht es, wenn das Verständnis und die Energie dort versagt, wo sie am notwendigsten ist. Auf diese Weise werden auch Lebensglück und Lebensaufgabe vernichtet, und vor diesem Zerstörungswerk stehe ich nun hier und leide entsetzlich bei diesem Anblicke.
Wien war mein Ideal und Österreich das Land meiner Sehnsucht, und nun stehe ich da und habe beides verloren. Das ist ein Geschick, das wohl nichts an Tragik zu wünschen übrig läßt.
Ich wäre versucht, diesen Brief zu verbrennen; aber ich will Dich nicht in Unkenntnis meiner Lage lassen. Hier ist ja alles sehr gut und schön; Erzbischof und Fakultät, Studenten haben mich mit offenen Armen aufgenommen. Das alles aber läßt mich den Verlust Wiens nur noch schmerzlicher fühlen. So rufe ich denn Dir und Pernter zu: Miseremini mei, miseremini, saltem vos, amici mei!
Bitte um eine baldige Nachricht und um das tiefste Vertrauen. Schindler und der Feldbischof wissen die Sache. Der 3. bist — Du, und Pernter will ich auch heute noch schreiben. Dabei bleibt es. Ich kann mir nicht anders helfen; denn, trage ich diesen Schmerz allein mit mir, so bin ich bald ein gebrochener Mann! — Alles Vorstehende kann Dir nur ein sehr abgeblaßtes Bild geben von dem unsäglich schmerzlichen Seelenzustand, in dem ich mich dauernd befinde. Mit vielen herzlichen Grüßen auch an die Deinen.

Dein unglücklicher A. Ehrhard

★

Wien, 3. XI. 1902

Teuerster Alberto!

Eben war ich bei H. Feldbischof, der gerade vom Minister Hartl kam. Hartl nahm die Mitteilung Belos über Dich sehr teilnahmsvoll entgegen und erklärte, daß von seiner Seite Deiner Rückberufung nicht nur keinerlei Schwierigkeiten entgegenstehen, daß er im Gegenteil auch bereit sei, im Episkopat die Schwierigkeiten wegnehmen zu helfen. Belo und H. (Hartl) kamen speziell darin überein, daß beide mit K. (Kardinal) Kopp in dieser Sache — Kopp kommt nächste Woche her — verhandeln und ihn zu günstiger Beeinflussung des K. Gruscha zu bestimmen trachten werden. Damit ist zugleich der Wunsch, den Du im letzten Schreiben bezüglich K. (Kopps) aussprichst, in bester Weise erfüllt.
Belo war überdies in St. Pölten, um Bischof R. (Rösler) zu vermögen, darauf zu drängen, daß sein über Deine Schrift im Auftrage des Episkopates abgefasstes Votum, das glänzend zu Deinen Gunsten spricht, dem ganzen Episkopate zur Kenntnis gebracht werde — Was R. auch bereits getan hat. —
Die nächsten Tage geht Belo überdies zu Bischof Schneider und Marschall, um sie für Dich günstig zu stimmen. Ich werde gelegentlich Müller bearbeiten, wenn es sich nötig zeigen sollte. In der Fakultät bespreche ich die Sache nächstens offen mit Scherer und Pölzl. Gestern abend hatte ich Hirn und Pernter bei mir, die — wo notwendig auch Kathrein — zum Sukkurs bereit sind. Ich denke, diese 3 hätten ev. als Vertreter des katholischen Laienelements bei Gruscha zu intervenieren. Zu Zschokke komme ich morgen oder Mittwoch. Bei ihm und Beck ist keine Schwierigkeit. Damit sind die Feuerlinien nach allen Seiten, und zwar günstig eröffnet. Belo zeigt seinen edlen Zug glänzend in dem Feuer, mit dem er für Dich eintritt. Er läßt Dich grüßen und Dir sagen, dass Du Dich zur von ihm zu bestimmenden Zeit bereit halten mußt, herzukommen, um persönlich bei Gruscha die Sache zu finalisieren.
Sei jetzt, liebster Alberto, getrost und beruhigt — ich sehe Dich

im Geiste in gemessener Frist wieder in Wien, und ich umarme Dich im voraus aus ganzem Herzen als »Wiedergefundenen«.
Laß Dir das Haus von (Franz Xaver) Kraus bis dahin nicht weiter den Humor verderben. Was müßten wir hier tun, wenn wir uns grämen wollten, weil Lumpen höherer und niederer Sorte vor uns da wohnten, wo wir jetzt sind. *Jetzt* wohnt in Freiburg, Wilhelmstraße 10 ein *guter* Mensch — basta. In der »Reichspost« will ich jetzt über Dich *nichts* drucken lassen, damit das »Vaterland« *keinerlei* Reize empfindet. Daher kein Bericht über Deine Antrittsrede.
An Hartl kannst Du jetzt ganz wohl schreiben.
Tausend herzliche Grüße von

Deinem Schindler

Bestens grüße Deine lb. Eltern und Frl. Elsa.

★

Aus einem Brief Professor Pernters an Ehrhard

Wien, Hohe Warte, 6. I. 1903

Herzlieber Freund!

Das sind wirklich frohe Nachrichten, die Freund Schindler mir heute brachte. Ich wußte aus Deinem Briefe, daß er gestern ankommen würde, und da war es selbstverständlich, daß ich heute 10 Uhr morgens schon bei ihm war. Alleluja! Du bist voll und ganz gerechtfertigt, und Deine Angreifer werden nun erst recht sich zu schämen haben. Es muß für Dich doch ein ganz unsäglich erhebendes, beglückendes Gefühl sein, in Rom, auf das sich Deine Gegner so gerne berufen haben, volle Rechtfertigung gefunden zu haben, und nicht nur bei den maßgebenden Kardinälen und anderen Persönlichkeiten, sondern unmittelbar beim Heiligen Vater. Was kann es für Dich da noch bedeuten, daß Du einige kurzsichtige Gegner gefunden? Stelle einmal die letzteren denen gegenüber, die Deine Ansichten für corect ansehen, dem Papste, den Kardinälen Steinhuber, Agliardi, Rampolla, dem Magister S. Palatii, Deinem jetzigen Erzbischofe, Deinem

eventuellen Bischofe in Strassburg, Kardinal Kopp, Bischof Rösler, Belopotoczky, von anderen zu geschweigen, wenn nicht P. Sandri noch besonders in Betracht käme. —

Was ist die ganze obscure Gruppe der Gegner dagegen! Da muß Dich doch das Gefühl der Schaffensfreudigkeit neuerlich durchdringen und neu beleben und Dein Gemütsleiden für immer heilen, ob wir es nun durchsetzen, daß Du jetzt schon nach Wien zurückkehrst, oder ob Du über Straßburg in einigen Jahren wieder der Unsere wirst. Und in diese Linie möchte ich Dein Gemüt nun einlenken sehen: den Gleichmut, ob Du jetzt oder in einiger Zeit nach Wien zurückkehrst.

Gleichmut muß nun einkehren in Dein Gemüt. Du hattest Dir eine eigentliche Gemütskrankheit zugezogen durch die vielen Aufregungen infolge der Ungerechtigkeiten, die Dir widerfahren sind. Die Krankheit ist heilbar, aber nur durch eine entsprechende Sühne. Du hast sie in Rom gefunden, und sie ist derart erhebend, daß die Freude über die Gemütsdepression triumphieren muß, Deinen Willen wirst Du jetzt wieder gebrauchen lernen und wiederfinden, und der muß auf die Unterdrückung der Krankheit gerichtet sein. Dies geschieht aber dadurch, wenn Du ihn benutzt, um Deinem Gemüte echten wahren Gleichmut und Ergebung in die weiteren Fügungen Gottes einzuprägen.

Und da muß ich Dir den Eindruck schildern, den mir die Mitteilung Schindlers machte und den ich nicht los werden kann. Die Kardinäle und der Papst selbst sprachen Dir von Straßburg als Deinem selbstverständlichen Bestimmungsort. Es war mir, als sähe ich einen Fingerzeig Gottes, als ich dies hörte, und im Lichte dieses Winkes schienen mir alle bisherigen für Dich so schweren, für mich so tiefergreifenden Ergebnisse der letzten Zeit als wahre Fügungen Gottes, der Dich prüfen und läutern wollte, damit Du die große Aufgabe der Errichtung, Einrichtung und Organisation dieses so wichtigen katholischen Postens an der Straßburger Universität voll nach Seinem Ratschlusse zu erfüllen fähig werdest. Überblicke nur einmal diese Lage und die Wege, die dahin geführt haben, die directe Aufforderung des Stellvertreters Christi, Deine Talente und Deine Hingabe an Christus dazu zu verwenden, um in Straßburg Dein ganzes großes Können zu entfalten, es will Einem fast wunderbar er-

scheinen. Jedenfalls muß das alles in Dir die volle Ergebung in Gottes Fügung und den vollen Gleichmut erzeugen, der Deine Heilung von der lähmenden Gemütserkrankung bewirkt.
Auch ich muß in dieser Lage mich zur Ergebung in Gottes Fügung vorbereiten. Es fällt nicht leicht, nach all den hie und da fast gewagten, immer aber entschiedenen Schritten, die ich für Deine Rückberufung getan habe, sich in den Gedanken zu finden, daß sie umsonst gewesen sind. Ich habe auch nicht die leiseste Absicht, die Fortsetzung dieser Schritte, und zwar mit aller mir zu Gebote stehenden Energie, fallen zu lassen. Ich werde vielmehr weiter arbeiten, wie bisher. Aber ich fange an zu fühlen, daß Gott Dich zunächst in Straßburg haben will, und beginne mich vorzubereiten, in dieses Resultat mich zu ergeben.
Da muß ich Dir nun erstlich erzählen, was ich für weitere Schritte unternommen habe...
...Ich war dann abends bei Collega Schäfer und im Laufe des Gespräches erwähnte er mir, daß Wolfsgruber ja 56 Jahre alt sei und also eine Altersdispens von 16 Jahren vom Ministerium brauche. Ich griff diesen Gedanken auf und ging bald darauf wieder zu Beck und legte ihm nahe, er möge von dem Rechte des Ministeriums, die Altersdispens zu verweigern, in diesem Falle Gebrauch machen, wo es sich um einen Kandidaten handelt, der mit 56 Jahren das erstemal auf den Katheder einer Universität tritt, ohne je eine Probe seines Könnens für den akademischen Vortrag und Unterricht abgelegt zu haben...
Nun lag mir noch stark daran, einen entsprechenden Angriffspunkt auf Koller zu finden. Deine Nachrichten über den Empfang in Rom und das Telegramm von Deiner Audienz beim Hl. Vater, das die Zeitungen brachten, gab mir den Anhaltspunkt, und so ging ich in die Redaction des »Vaterland«. Anfangs gab es einen scharfen Anprall, doch nach 2stündigem Gefechte fing sich der Sturm an zu glätten und nach weitern zwei Stunden waren wir so weit, daß Koller sagte: »Sehen Sie, ich glaube, daß es möglich ist, daß der Kardinal Gruscha einmal auf die Rückberufung Ehrhards eingehen wird, aber nicht jetzt. Gleich wird es nicht gehen, der Kardinal ist zwar durchaus nicht von allzu ausgesprochener Energie, aber in seinen Entschlüssen sehr zähe.«

Im Laufe des Gespräches kam es dann auch deutlich zum Ausdrucke, daß es sich nicht mehr eigentlich um eine Frage der Correctheit im Glauben oder der Kirchlichkeit handelt, obwohl man (Koller ist da doch nur der Nachbeter der gewissen Gruppe) Deine Darlegungen über den Kirchenstaat, die Jesuiten und die Herz-Jesu-Andacht immer wieder gegen Dich zu kehren sucht, sondern hauptsächlich um die Frage, daß Du dem Kardinal Dich feindlich gestellt habest. Auch Koller hob hervor — wie seiner Zeit der Kardinal selbst — Du hättest dem Kardinal mehr entgegenkommen sollen, das Buch hier approbieren lassen sollen und nicht auf jene Dich stützen und mit jenen Dich verbinden sollen, die geradezu Feinde des Kardinals sind. Er sei überzeugt, daß dann gegen Dein Buch kein Kampf entstanden wäre. Also das persönliche Moment der Kränkung ist jetzt Trumpf gegen Dich, der Kardinal ist von Dir gekränkt, weil Du nicht ihm, sondern seinen Feinden Dich angeschlossen, die »Theologen« sind gekränkt, weil Du sie mit dem damaligen Briefe an den Minister beleidigt hast. Soviel wissen wir, es werden aber noch andere Beleidigungen und Kränkungen herumspuken, die der Reihe nach als Schild gegen Deine Rückkehr hervorgezogen werden dürften. Wenn aber der Kampf dahin entartet, so ist er anekelnd, er ist persönlich, und dann meist auch vergiftet und, was noch weniger anmutet, aussichtsloser als je. Dies ist auch der Grund, warum ich dafür halte, daß auch ein von Rom selbst dem Kardinal übermittelter Wunsch (Befehl wird in solchen Dingen ja nie erteilt) nichts nützen wird. Denn der Kardinal wird gewiß remonstrieren, wenn auch in ruhiger Form, und dann wird Rom nichts weiter unternehmen, das ist sicher. Nichtsdestoweniger bin ich dafür, daß auch dieser Weg versucht werde, aber nur unter der Voraussetzung, daß Du jenen Gleichmut und Ergebung in Gottes Fügungen in Dir fest wurzeln machst, von dem ich oben gesprochen habe. Denn nur dann wirst Du einen eventuellen Echec dieses Schrittes gleichmütig hinnehmen, ohne wiederum in die früheren bedenklichen Gemütszustände zurückzufallen...

...Die Erreichung dieser gleichmütigen Stimmung, wenn auch mit einer Bevorzugung der Entscheidung für Wien, aber ohne heftige Gemütserregung, muß Dir gerade jetzt leichter gemacht

worden sein, wo Du Dir nicht nur sagen kannst, dass Du im Wesentlichen schon gesiegt hast, daß Du vor dem Papste und den maßgebendsten römischen Kreisen und dadurch vor der katholischen Welt gerechtfertigt, ja als Sieger dastehest und daß Dir ein wahrhaft schöner und grosser Wirkungskreis vom Papste selbst in Straßburg angewiesen ist, falls Dir Wien entgeht ...
... Und nun noch einmal meine herzlichsten und freudigsten Glückwünsche zu Deinen Erfolgen in Rom! Gehe nun wieder starken Gemütes und erhobenen Hauptes einher und verbreite wieder überall um Dich Freude und Anregung, was Du so vorzüglich geeignet bist zu tun, helle vor allem, durch die wiedergewonnene Anerkennung gehoben, die Deinen auf und mache Dein Haus zu einem Haus der Freude und des Glückes! Gottes Segen ruhe auf all Deinem Tun und verzeihe, wenn mir der Vers aus der Feder gleitet: Exulta ut gigans ad currendam viam tuam! Lebe wohl und behalte mir Deine Freundschaft, wie ich wahr und treu bleibe

Dein Freund und Bruder

J. M. Pernter

★

Brief Schindlers an Ehrhard

Wien, 14. I. 1903

Mein Alberto!

Gestern nachmittags wurde ich zu Hartl zitiert, und ich beeile mich Dir zu berichten.
H. nahm den Plan Montel ganz ernst auf mit jenen Modifikationen, welche sich aus seiner Stellung ergeben, die ja M. so genau nicht kennen kann. Vor allem erklärte H., müsse er sich der Zustimmung des Kaisers versichern, die er zu erlangen hoffe. Bis in 8 Tagen wird er mir Bescheid geben können, ob Se. Majestät zustimmt. Wenn ja, wird H. durch Sylcsea *als des Kaisers Wunsch* an Ramp. den vermitteln, daß Ramp. im Namen des

Vatikan an Gruscha den Wunsch zum Ausdruck bringe, daß er Deiner Rückberufung keine Schwierigkeiten entgegensetze. H. hofft, daß wenn Gru. der Doppelwunsch von Papst und Kaiser zur Kenntnis kommt, er sich beugen wird. Ich hoffe es in dieser Form auch. Jetzt ist also erste Vorbedingung, daß Se. Maj. sich gut zur Sache stellt. Wir wollen darum auch im Memento eingedenk sein.
H. meint, daß auch im günstigen Falle die Verhandlungen sich hinziehen würden, und er vertritt die Ansicht, Du sollest, wenn inzwischen der Ruf nach Straßb. an Dich herantritt, ihn unbedenklich annehmen: man könne Dich ebenso gut von Straßb. wie von Freiburg zurückberufen.
Wir wollen nun abwarten, was Se. Maj. sagt, ich werde Dir sofort schreiben, sobald ich von H. etwas weiß.
H. beurteilt den Fakultätsvorschlag f. Kirchengeschichte sehr ungünstig. Ich sagte ihm, er möge auf keinen Fall die Besetzung beschleunigen, denn was Wolfsgruber und Lang können, kann der Supplent auch.
Herzlichste Grüße Dir Dein Schindler

★

Brief Schindlers an Ehrhard

Wien, 23. I. 1903

Mein Alberto!

Gerade sehe ich, daß mein Kleinpapier ausgegangen ist. So komme ich in 4°.
Ich möchte eigentlich heute lieber nicht kommen. Aber Du hast mir in Rom versprochen, das Ende der Aktion Montel auf jeden Fall mit Ruhe entgegenzunehmen — und einmal müßte ich Dir's doch mitteilen.
Hartl hat in dem mitgeteilten Sinne die Sache Sr. Maj. vorgetragen. Dieselbe hat ihrer Sympathie für Dich Ausdruck gegeben, jedoch zu der gedachten Aktion nicht zugestimmt. S. Maj. schloß mit den Worten: »E. soll sich gedulden, der Kardinal

wird nicht ewig leben« — Dein Brief an Kardinal Kopp hat diesen bewogen, an Gruscha einen, wie ein Leser desselben versichert, sehr liebenswürdigen Brief zu schreiben, um ihn für Deine Rückberufung günstig zu stimmen. Der Effekt war, daß Gr. in einer Konsistorialsitzung mit grämlichem Grimm gegen K. K. wetterte, der sich in seine Sachen mische, und erklärte, er werde nie seine Zustimmung geben, daß Du nach Wien an die theolog. Fakultät zurückkehrst und, falls er über den Plan, Dich an die philosophische Fakultät zu berufen, gefragt würde, werde er auch dagegen sich aussprechen.
Hartl grüßt Dich bestens und vereinigt mit mir seine Bitte, Du mögest diesen Ausgang, den er so gerne anders gewollt hätte, nicht Ursache neuer Betrübtheit für Dich werden lassen. Er hegt die Hoffnung, Dich einst über Straßburg nach Wien zurückkehren zu sehen, wenn bei St. Stephan ein anderes Regiment einzieht.
Inzwischen dürfte heuer die Lehrkanzel für Kirchengeschichte nicht besetzt werden. Gegen Wolfsgr. macht die Regierung das vorgerückte Alter geltend, und Lang ist als 3. Grazer auch nicht sehr akzept.
Wir müßten einen ähnlichen Ausgang der von Montel ausgedachten Aktion ja als den wahrscheinlicheren in den Kalkül ziehen. Laß Dich nun, mein lieber Alberto, nicht weiter betrüben. Pfeife vorläufig auf das Wien mit samt seinem Gr. (Gruscha), und lasse Gott den Herrn über Deinem Geschicke weiter walten. Er hat Dich bisher so gnädig geführt, Er wird Dich auch weiterhin geleiten. Grüble jetzt nicht weiter über Wien! Halte, was Du so heilig versprochen hast: Arbeite wieder — in vernünftiger Weise und freue Dich Deines Lebens, dessen Mark nicht Wien ist.
In diesem Sinne gilt jetzt m. A. mein Memento, das ich so innig wie nur je täglich für Dich bringe.

Dein herzlichst grüßender Schindler

★

Aus den Briefen an Fräulein Fanny Faber in Wien

München, 30. März 1919

Hochverehrtes, gnädiges Fräulein, mit diesen Zeilen möchte ich den Versuch machen, Sie zu erreichen und Ihnen zu sagen, daß ich Deutschland die Treue gehalten habe, zu der ich mich verpflichtet fühlte trotz der Umwälzungen, deren Schauplatz Deutschland wie auch Österreich geworden sind. Meine liebe Schwester mußte in Straßburg zurückbleiben wegen unseres Hauswesens, das wir vor dem Frieden nicht über den Rhein bringen können. Die nicht bloß körperliche, sondern auch geistige Trennung von ihr infolge der Briefsperre lastet am schwersten auf mir. Was nun? Ich vertraue auf Gottes Hilfe und Gnade und vertraue auch auf die gesunden Kräfte des deutschen Volkes. Mit besonderem Interesse verfolge ich die Schicksale von Deutsch-Österreich und hoffe zuversichtlich auf die Vereinigung desselben mit Deutschland. Und nun lassen Sie mich die herzliche Bitte aussprechen, mich bald mit einigen Zeilen zu erfreuen, die mir hoffentlich sagen werden, daß es Ihnen und Ihren Lieben gut geht. Sobald ich Sie erreicht habe, werde ich Ihnen Näheres über unsere Schicksale mitteilen. — Mit den herzlichsten Grüßen an Sie und Ihre Angehörigen, deren ich allezeit im Gebete gedenke und in treudeutscher Gesinnung Ihr ergebenster

A. Ehrhard, Flüchtling aus Straßburg

★

München, 7. Dezember 1919

Hochverehrtes, gnädiges Fräulein!

Sie werden kaum mehr auf einen Brief von mir rechnen und haben allen Grund, mir recht böse zu sein. Ich weiß auch, daß ich durch mein langes Schweigen einen bösen Schein auf mich geladen haben muß... Wenigstens bitte ich mich anzuhören, bevor Sie

mich verurteilen. Ich weiß nun freilich kaum, wo anfangen, um Ihnen Rechenschaft über die Gründe und Anlässe meines Schweigens zu geben. Vielleicht ist es am besten, wenn ich chronologisch verfahre. Freilich lassen sich die Erlebnisse eines ganzen Jahres nicht leicht im Rahmen eines Entschuldigungsbriefes unterbringen. Ich muß mich daher auf das Wesentliche beschränken. Dazu gehört als Erstes der Entschluß, den ich schon während des Krieges gefaßt hatte, im Falle der Katastrophe unter allen Umständen Deutschland die Treue zu halten, und den ich ausführte, als diese Katastrophe wider alles Hoffen eintrat. Am 19. Dezember 1918 ging ich zu Fuß über die Rheinbrücke bei Kehl mit wenigem Gepäck, das der Hauptsache nach nicht sowohl aus Kleidern und Wäsche als vielmehr aus den Vorarbeiten zu meiner großen Märtyrerarbeit bestand. Meine liebe Schwester konnte mich bis zur Brücke in einem Wagen begleiten und fuhr allein nach Straßburg zurück. Der Abschied war nicht so trostlos, wie er gewesen wäre, wenn wir, was Gott uns armen Menschen gnädigst verwehrt, in die Zukunft hätten schauen können... Ich wandte mich zunächst nach Würzburg, wo ich vor Wien doziert hatte und wo mein Nachfolger mir ein Asyl in seinem schmucken Heim zur Verfügung gestellt hatte. Aus den paar Tagen, die ich bei Prof. Merkle verbringen wollte, wurden Wochen, ja Monate... Trotz allem Wohlwollen, das mir in Würzburg entgegengebracht wurde, mußte ich mich doch schließlich nach München wenden, weil ich nur hier das nötige Material zur Fortsetzung meiner Studien über die Märtyrer der vier ersten Jahrhunderte finden konnte.

Hier stellten sind dann bald jene Wirren ein, von denen Sie genugsam gelesen haben werden. Im April bekamen wir den Bürgerkrieg und die Räterepublik zu kosten... Am 1. und 2. Mai tobte der Kampf in der nächsten Nähe meiner Wohnung... Ich muß darauf verzichten, die ganze hiesige Bewegung näher zu schildern und auf ihre Gründe zu untersuchen. Sie werden aber begreifen, daß dieser Krankheitszustand Deutschlands mich sehr niederdrücken mußte.

Dazu kamen Enttäuschungen auf Enttäuschungen in bezug auf meine Zukunft und die Möglichkeit, ein neues Heim zu gründen. ... Mitte Mai starb ganz unerwartet der katholische Kirchenhistoriker von Bonn. Die Fakultät schlug mich vor, und es hatte den

Anschein, als ob die Sache in kürzester Zeit erledigt wäre. Da trat der Kardinal von Köln dazwischen. Die alte Enzyklika-Affäre lebte wieder auf. Ich war darüber nicht erstaunt; denn als auf die Ihnen wohl bekannte Weise der Konflikt beigelegt wurde, war ich schon darauf gefaßt, daß sich früher oder später ein Nachspiel einstellen würde. Der Umstand, daß ich meine Stelle in Straßburg aus Liebe zu Deutschland verlor, war ja die beste Gelegenheit dazu, mir nachträglich Schwierigkeiten zu bereiten! Die Fakultät und das Ministerium hielten fest an meiner Kandidatur. Ich hatte ja auch in meinem Artikel über die Enzyklika Pascendi genau unterschieden zwischen dem dogmatischen und dem disciplinären Teil derselben. Der Modernismus wäre am allerwenigsten geeignet gewesen, mich in einen Gegensatz zu meiner heißgeliebten Mutter, der katholischen Kirche, zu bringen. Der Modernismus ist ja nicht spezifisch antikatholisch, sondern richtet sich gegen die christliche Religion überhaupt durch die Untergrabung ihrer Grundlagen und ihrer Voraussetzungen. Was ich ablehnte, das waren die disciplinarischen Bestimmungen, die unser Ansehen an der Universität zu vernichten geeignet waren und innerlich ganz ungeeignet dazu, das damit verfolgte Ziel zu erreichen. Sie sind ja auch gar nicht in Anwendung gebracht worden. Anfangs September wurde ich zu einer Besprechung der schwebenden Angelegenheit nach Berlin eingeladen. Dort präzisierte ich meinen Standpunkt... und bat das Ministerium, zu temporisieren.

Sie können sich nun meine Überraschung vorstellen, als ich Anfang Oktober die Mitteilung erhielt, der Herr Kardinal habe erklärt, er habe keine Bedenken gegen meine Berufung nach Bonn mehr geltend zu machen, nachdem der Heilige Stuhl ihn habe wissen lassen, daß er gegen die Berufung keine weiteren Schwierigkeiten erhebe...

Inzwischen hat der Herr Kardinal das Zeitliche gesegnet! Ich trage ihm nichts nach, habe vielmehr seinen Namen in die immer länger werdende Liste des Memento der Toten in der Heiligen Messe aufgenommen.

Sein Widerstand brachte mir aber einen überaus schmerzlichen Verlust. Meine liebe Schwester, die schon unsere Wohnung in Straßburg gekündigt und alles für die Übersiedlung nach Bonn vorbereitet hatte, verlor das Vertrauen zu Deutschland, und da

zu gleicher Zeit eine ungestüme Werbung um sie einsetzte, entschloß sie sich zur Verheiratung... Ich gab meine Einwilligung, selbstverständlicher Weise, aber blutenden Herzens. Nach dem schmerzlichen Abschied in Appenweier, von wo das Münster von Straßburg in der Ferne zu erblicken war, erfaßte mich ein Gefühl der Vereinsamung, das ich jetzt erst allmählich zu überwinden beginne... Meine Zukunft ist aber ganz ungewiß. Nur das Vertrauen auf Gottes barmherzige und gnädige Führung hält mich aufrecht...

Blutenden Herzens verfolge ich die tragischen Geschicke von Österreich und meinem lieben Wien! Das ist also die Erfüllung dessen, was Wilson den Mittelmächten versprochen hatte! Das ist der Gerechtigkeitsfriede, den man der Welt vorgemalt hatte! Ich kann es nur zu gut begreifen, wenn es Leute gibt, die an Gottes Vorsehung verzweifeln, ja sogar den Gottesglauben verwerfen. Diese Leute sind aber verblendet und verkennen den Unterschied zwischen dem äußeren Verlauf der irdischen Geschichte und dem inneren Läuterungsprozeß, der die Einzelseele auf ihr letztes Ziel vorbereiten soll. Wir haben hienieden keine bleibende Stätte, es vergeht die Welt und ihre Gestalt. Jetzt gilt es, ernst zu machen mit den großen Lehren unserer heiligen Religion. Alles Irdische ist nur ein Gleichnis. Die Übergangszeiten sind die schwersten in der Weltgeschichte. Daß wir in eine solche fallen, wie es deren schon viele gab, das ist unser Verhängnis. Eine solche mußte aber wieder kommen. Österreich war das letzte Stück Mittelalter, es mußte einmal als solches verschwinden. Gottes Wege sind nicht unsere Wege, wir sind zu klein, um die großen Zukunftslinien klar sehen zu können, darum: Stellen wir uns unter das Kreuz. In cruce vita, in cruce salus. Schmerzlich bewegt, aber mit unerschütterlichem Glauben an die Vergeltung von Gut und Böse im Jenseits, sende ich Ihnen und Ihren lieben Angehörigen meine herzlichsten Grüße und Wünsche.

Ihr treu ergebener A. Ehrhard

*

München, 24. Februar 1920

Hochverehrte Freundin!

Seit dem letzten Brief aus dem Jahre 19 ist der Himmel Wiens noch viel düsterer geworden... Das sind tragische Verhältnisse, und ich begreife, was Sie sagen von den Zweifeln, die in manchen Herzen aufsteigen, die früher solche Zweifel nicht gekannt haben. Wie sehr bedauere ich, nicht in lebendigem Zwiegespräch Ihnen Rede und Antwort stehen zu können, wie ich diese Zeiten und Prüfungen auffasse. Ich müßte eine förmliche Abhandlung aus diesem Briefe machen, wenn ich es versuchen wollte, unsere Gegenwartsfrage in den großen Zusammenhang zu stellen, in dem sie verständlich wird und nicht bloß die Nichtigkeit der Zweifel an Gottes Führung der Weltgeschichte aufweist, sondern geradezu zeigt, daß hier Gottes gnädige Hand sich offenbart. Freilich, zwei Gedanken müssen dabei vorleuchten: Einmal das Wort des Hebräerbriefes: Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern wir suchen die zukünftige, die zugleich die bleibende ist. Sodann das Wort der Weltgeschichte selbst, das uns lehrt, daß Auf- und Abstieg die Signatur menschlichen Daseins bildet für den einzelnen wie für ganze Völker und Geschlechter. Der gottentfremdeten, kultursatten Welt mußte das erstere wieder in Erinnerung gebracht werden; wie hätte das anders geschehen können? Auch den Siegern geht es schlecht. Sie sind heute der Hammer, morgen werden sie der Amboß sein! Die Weltgeschichte aber läßt die Saaten ausreifen, die frühere Geschlechter in ihrer Verblendung gesät. Um es kurz zu fassen: der Protestantismus des 16. Jahrhunderts, der Rationalismus des 18. und der Sozialismus und Mammonismus des 19. Jahrhunderts, das sind die letzten empirischen Ursachen des Zustandes, in dem die Kulturwelt Europas sich heute befindet. Der erste zerstörte die religiöse Einheit, der zweite die geistige, der dritte die nationale oder besser die familiäre, das Bewußtsein aller Klassen, ein einiges Volk von Brüdern zu sein! Der unselige Gegensatz zwischen Berlin und Wien hat über die deutsche Nation die Katastrophe gebracht, an der wir leiden. Aber es wäre verkehrt, zu glauben, daß der Sieg den übrigen Nationen einen inneren Gewinn gebracht hat...

Jetzt bin ich doch in den Ton einer Abhandlung gefallen, und ich

will doch keine schreiben ... Es vergeht die Welt und ihre Gestalt! Darum nicht verzweifeln, sondern arbeiten. Die neue Zeit zieht herauf am Horizonte. Die Unterdrücker der Massen — und es gab deren in Österreich wie in Deutschland — mußten die Sünden ihrer Väter büßen. Die Habsburger wie die Hohenzollern erreichte das Geschick, das sie sich selbst, ohne es zu wissen, über das Haupt zusammengezogen haben. Gottes Wege sind nicht unsere Wege und Gottes Gedanken nicht die kleiner Menschen ...

*

München, 30. März 1921

... Alles, was ich Ihnen über Persönliches und Zeitgeschichtliches sagen könnte, kommt mir so nichtig vor in einem Augenblick, der Ihr volles Denken und Wollen für die Ewigkeitsfragen in Anspruch nimmt. Auf diese lenkt uns ja der Abschied, den wir von unsern Liebsten auf Erden nehmen, mit Gewalt hin und erzieht uns zur Betrachtung alles irdischen Geschehens sub specie aeterni. Halten Sie den Glauben an die Ewigkeit und an den allbarmherzigen und gerechten Gott fest in Ihrem Herzen, möge die äußere Weltgeschichte sich noch so brutal erweisen. Die Lösung der Schwierigkeiten, die unsere Gegenwart hervorruft, liegt gerade darin, daß die Leiden, die über uns gekommen sind, nicht bloß das Hochmenschliche in uns nicht ersticken können, sondern dazu geeignet erscheinen und bei gutem Willen tatsächlich geeignet sind, uns auf eine höhere Stufe echter Menschenwürde zu erheben und daher unser letztes Ziel nicht beeinträchtigen, sondern die Erreichung desselben fördern ...

*

München, 18. April 1922

... Am 14. März habe ich meinen sechzigsten Geburtstag begangen. Ich wollte diesem Tage in Bonn aus dem Wege gehen, aber meine Schwester und mein Schwager, die mich einige Tage vorher in Bonn überraschten, machten die Flucht unmöglich. Die Konsequenzen ergaben sich von selbst und fanden ihren Abschluß in einem Abendessen für 22 Personen, das sehr schön verlief. Es will mich selber wundern, daß ich die Grenze des Alters überschritten

habe. Aber an der Tatsache, daß der Höhepunkt des Lebens definitiv überschritten ist und ich mich auf dem Abstieg befinde, der, wie den Alpenwanderer in das Tal, so den Greis zum Grabe führt, ist nicht zu zweifeln. Grund genug dazu, die Garben zu binden, bevor die Nacht kommt, in der niemand mehr arbeiten kann. Wie lang dieser Abstieg dauern wird, weiß ich nicht, und es ist gut so! Wie der liebe Gott will! Ich bin jetzt mit dem Abschluß des großen Werks über die Märtyrerakten und Heiligenakten der Griechischen Kirche beschäftigt und hoffe im Herbst den Druck beginnen zu können. Dann kommen andere Arbeiten an die Reihe. Fertig werde ich nicht! Darin muß ich mich wohl fügen. Ich habe meine Lebensarbeit zu groß angelegt, um sie zu Ende führen zu können. Was mich dazu verführte, das war wohl der Gegenstand dieser Arbeit selbst.

★

Bonn, 23. August 1923

... Die Notwendigkeit, noch 20 Jahre geistiger Arbeitsmöglichkeit zu haben, bezog sich nicht auf das jetzige Werk über die Märtyrerakten, das nahezu vollendet ist, sondern auf das Aufarbeiten aller übrigen Forschungen, denen ich seit mehr als 30 Jahren obliege: dazu gehört eine Dogmengeschichte, ein Lehrbuch der Kirchengeschichte, eine Geschichte der Mittelalterlichen Theologie, abgesehen von kleineren Sachen. Um das alles fertig zu stellen, dazu brauche ich allerdings die 20 Jahre, von denen ich Ihnen schrieb.
... Die Eigenart der Arbeit (an den Märtyrerakten), die auf nahezu 2000 Handschriften beruht, bringt es mit sich, daß sie mir materiell unendlich viel Zeit raubt. Die Zeit wird auch durch die vielen Vorlesungen wesentlich verringert. Auch hier versagt die Lebenskunst der Deutschen. Es fehlt in Deutschland die Institution, wie die andern Länder sie haben, die für außerordentliche Aufgaben und deren Lösung bestimmt wäre...
Unerschöpflich sind die Wendungen, mit denen Ehrhard seinen Zeitmangel beklagt: »ich bin selber ein Märtyrer meiner Märtyrerakten geworden. Ich leide an chronischer Achronitis. Überfluß habe ich nur an Zeitmangel usw.«

PERSONENVERZEICHNIS

VERZEICHNIS DER HAUPTSCHRIFTEN A. EHRHARDS

Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift *περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως* eine Schrift Theodorets von Cyrus. 143 S. Laupp, Tübingen 1888.

Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. 1. Bd. 239 S. Herder, Freiburg 1894. 2. Bd. 644 S. 1900.

Geschichte der byzantinischen Theologie. Im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft. IX. 1. Abtl. Hrsg. von Karl Krumbacher. 1897.

Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. 416 S. Roth, Stuttgart u. Wien 1901, 1.—12. Aufl.

Liberaler Katholizismus? 319 S. Roth, Stuttgart 1902. 1.—5. Aufl.

Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung. 340 S. i. d. Sammlung »Kultur u. Katholizismus«, Bd. 8, Kirchheim, München 1908.

Kirchengeschichte der Neuzeit. Im Sammelwerk »Kultur der Gegenwart« I. IV. 2. Aufl. 1912.

Urchristentum und Katholizismus. Drei Vorträge, gehalten in Luzern. 153 S. Gräber, Luzern 1926.

Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und Leistungen. 412 S. Kösel, Kempten-München 1932.

Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten. 1. Bd. Urkirche und Frühkatholizismus. 328 S. Buchgemeinde Bonn 1935.

2. Bd. Die altchristlichen Kirchen im Westen und Osten. I. Die griechische und die lateinische Kirche. 456 S. Buchgemeinde Bonn 1937.

Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd. 1. 717 S. Bd. 2. 717 S. Bd. 3. 604 S. Hinrichs, Leipzig 1936—1941.

Kleinere Schriften und Aufsätze

Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem I. Röm. Quart. Schr. 1891. S. 217—256. Dass. II. R. Q. 1922. S. 339—365.

Der alte Bestand der griechischen Patriarchalbibliothek von Jerusalem.

Zentralblatt für Bibliothekwesen 1892. S. 441—460.
Die griechischen Handschriften von Genua. Daselbst 1893.
Die Apostellehre (Didache). Übersetzung des griechischen Textes und Literaturangaben. Straßburg 1892.
Das unterirdische Rom. 21 S. Herder, Freiburg 1892.
Die altchristliche Prachttüre der Basilika S. Sabina in Rom. 1893.
Kurze Geschichte der Wallfahrt von Altbronn im Elsass. 1893.
Forschungen zur Hagiographie der christlichen Kirchen. 141 S. Rom 1897.
Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand. In der Festschrift zum Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom. 46—82. 1897.
Symeon Metaphrastes und die griechische Hagiographie. Röm. Quart. Schr. XI. 531—553. 1897.
Gedenkblätter an Dr. Joseph Grimm, von Schell und Ehrhard. 1—113. Würzburg 1897.
Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. 43 S. Roth, Stuttgart 1898.
Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf zu ihrer Lösung. 76 S. Roth, Stuttgart 1899.
Der katholische Student und seine Ideale. 1. u. 2. Aufl. 1899.
H. St. Chamberlains »Grundlagen des 19. Jahrhunderts«. Kritisch gewürdigt. In »Die Kultur«. II. 6. 7. Wien 1901.
Die Grundlagen der christlichen Volksbildung. Abhandlungen d. Leo-Gesellschaft 14. Wien 1901.
Katholischer Student und katholisches Leben. Wien 1903.
Katholische Kirche und theologische Fakultät. 36 S. Straßburg 1903.
Das religiöse Leben und die katholische Kirche. 272 S. Herder, Freiburg 1904. 1.—3. Aufl.
Katholisches Christentum und moderne Kultur. In der Sammlung »Kultur u. Katholizismus« Bd. 6. Kirchheim, München 1907. 1. u. 2. Aufl.
Die griechischen Martyrien. 30 S. Straßburg 1907.
Das Vaterunser. Akademische Predigten. 48 S. Straßburg 1912.
Das Christusproblem der Gegenwart. 59 S. Augsburg 1914. 2. Aufl. 1932.
Koptische theologische Schriften aus Cheltenham. 1915.
Die orthodoxe Staatskirche. Süddeutsche Monatshefte 1917. 563—585.
Die Stellung der Slaven in der Geschichte des Christentums. 46 S. Straßburg 1918.
Die historische Theologie und ihre Methode. In der Festschrift für S. Merkle. 117—136. Düsseldorf 1922.
Weltkrieg und Nachkriegszeit in religiöser Beleuchtung. 1924.
Was ist uns Katholiken das Papsttum? 1924.
Papst Pius XI. Bonn 1929.
Aus 50 Jahren deutscher Wissenschaft. In der Festschrift für Schmidt-Ott. 58—74. Leipzig 1930.